Testi greci, latini e tedeschi a fronte

A cura Giuseppe Muscolino
Presentazione di Giuseppe Girgenti

Porfirio

Contro i cristiani

Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice

BOMPIANI
TESTI A FRONTE

Presentazione

di
Giuseppe Girgenti

Harnack e Porfirio
Deellenizzazione del Cristianesimo e scristianizzazione dell'Ellenismo

1. *Una paradossale alleanza*

Il fatto che l'edizione dei frammenti del *Contro i cristiani* di Porfirio (Tiro, 233 d.C. – Roma, 305 d.C.) sia stata realizzata proprio da Adolf von Harnack (Dorpat, 1851 – Heidelberg, 1930) è, a prima vista, del tutto paradossale. Come mai, infatti, un teologo protestante che si era già distinto nei decenni precedenti per la tesi della *ellenizzazione del cristianesimo* (*Hellenisierung des Christentums*) – un fenomeno, a suo giudizio, storicamente spiegabile, ma da superare a favore della *de-ellenizzazione*, già propugnata da Lutero – si interessò a Porfirio, un filosofo neoplatonico del III secolo, fenicio di origine, campione dell'ellenismo e fieramente anticristiano? E come mai Harnack dedicò almeno dieci anni della sua vita (dal 1911 al 1921) alla raccolta dei frammenti del *Contro i cristiani* di Porfirio?

La prima risposta che verrebbe in mente è che il teologo tedesco si avvicinò a Porfirio con lo stesso intento apologetico dei Padri della Chiesa, sia greci che latini, che risposero polemicamente alle tesi del *Contro i cristiani* nei numerosi scritti intitolati *Contro Porfirio*, e che quindi costituiscono la fonte – a loro volta frammentaria – per la ricostruzione dell'opera (andata perduta, perché proscritta già da Costantino nel 313 d.C., e poi definitivamente data alla fiamme in ogni sua copia nel 448 d.C., per ordine congiunto degli imperatori di Oriente e d'Occidente, i cugini Teodosio II e Valentiano III, successori rispettivamente di Arcadio e di Onorio).

Del resto, tutte le maggiori pubblicazioni di Harnack fino al 1904 – tra le quali ricordiamo il *Manuale di storia dei dogmi* in 3 voll. (1886-1889), la *Storia della letteratura cristiana antica fino ad Eusebio di Cesarea* in 3 voll. (1893-1904), l'*Essenza del cristianesimo* (1900) e la *Missione ed espansione del cristianesimo nei primi tre secoli* (1902) – sono incentrate sul cristianesimo delle origini, e questo potrebbe lasciar supporre che Harnack si sia rivolto a Porfirio sulle orme di Eusebio di Cesarea e di molti altri Padri (Apollinare di Laodicea, Metodio di Olimpo, Girolamo, Agostino, Macario di Magnesia, Drepanio Pacato, Cirillo di Alessandria, Didimo il Cieco, ecc.), con lo stesso spirito confutatorio di un fedele indignato per l'ingiusto attacco al messaggio evangelico da parte di un filosofo pagano.

Invece non è così.

Harnack, in realtà, cercava in Porfirio un alleato *in partibus infidelium.* Un episodio biografico è illuminante: nel 1876, tramite il comune amico Franz C. Overbeck, Harnack espresse il desiderio di conoscere Friedrich Nietzsche, e si recò a Basilea, ove Nietzsche e Overbeck vivevano insieme, condividendo l'appartamento e insegnando rispettivamente Filologia greca e Storia del cristianesimo antico nella medesima università svizzera. Harnack non riuscì a incontrare Nietzsche, che era lontano da Basilea per un periodo di convalescenza, ma il fatto è di per sé assai significativo. Nel 1872, il futuro autore dell'*Anticristo* aveva pubblicato *La nascita della tragedia*, e, nel 1873, Overbeck aveva pubblicato *Sul carattere cristiano della nostra teologia*, ove sosteneva che il cristianesimo storico è quello fondato dai Padri della Chiesa, e che nella sua forma dogmatica non avrebbe nulla a che vedere con la predicazione autentica di Gesù Cristo. Il cristianesimo originario (*Urchristentum*), per Overbeck, non è quindi quello dei Padri, quello della storia della

Chiesa e dei dogmi, anzi è, come tensione escatologica di pura fede, inconciliabile con qualsiasi forma di sapere filosofico. Harnack cercava proprio questo: in Nietzsche l'incompatibilità della grecità originaria con il cristianesimo; e in Overbeck l'incompatibilità del cristianesimo originario con la filosofia. (Ciò non toglie che Harnack e Overbeck si troveranno più tardi su posizioni opposte. Nella prefazione della seconda edizione (1903) della sua opera maggiore, in effetti, Overbeck criticò aspramente le tesi di Harnack contenute nell'*Essenza del cristianesimo*, che, a suo parere, «testimoniava più profondamente il carattere inessenziale del cristianesimo, piuttosto che la sua essenza»). In ogni caso, però, questo spiega perché quarant'anni più tardi Harnack troverà in Porfirio un alleato prezioso, per sostenere la de-ellenizzazione del cristianesimo parallelamente alla scristianizzazione dell'ellenismo.

Un attacco frontale a quella che, con Gadamer, potremmo definire la *Horizontverschmelzung* (*fusione di orizzonti*) tra la civiltà greca e la civiltà cristiana. Meglio ancora: tra la civiltà greco-romana e la civiltà giudaico-cristiana. Anzi, per essere ancora più precisi dal punto di vista storico, in primo luogo, tra la civiltà greca e la civiltà ebraica, giacché la fusione tra ellenismo e cristianesimo non avvenne in modo diretto, ma fu preparata da almeno trecento anni di fusione tra ellenismo ed ebraismo. È opportuno, pertanto, ricordare per cenni le fasi della *ellenizzazione dell'ebraismo*, che ha una precisa data di inizio: la conquista della Fenicia, della Siria e della Palestina da parte di Alessandro Magno nel 332 a.C.

2. *Ellenizzazione dell'ebraismo*

La conquista dell'impero persiano da parte di Alessandro toccò le città costiere della Siria, della Fenicia e della

Palestina con lo scopo esplicito di eliminare le ultime basi della flotta di Dario. Le città fenicie di Biblo e Sidone furono conquistate agevolmente, mentre Tiro (la futura patria di Porfirio!) oppose un'accanita resistenza, e il giovane sovrano macedone fu impegnato in un assedio di ben sette mesi nel corso del 332 a.C.; dopo Tiro, Alessandro cinse d'assedio Gaza, la quale cedette dopo due mesi; e dopo Gaza, toccò a Gerusalemme, che aprì le porte e si arrese senza opporre alcuna resistenza. Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche*, XI, 337), narra che il sommo sacerdote mostrò ad Alessandro il libro del profeta Daniele, dove è scritto che un potente re dei greci avrebbe sconfitto il gran re dei persiani e liberato così il popolo ebraico. Di conseguenza, Alessandro, riconoscendo se medesimo nell'antica profezia, avrebbe offerto un sacrificio in onore di Jahvé, Dio degli ebrei. Porfirio, che conosceva bene le *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe, come anche la *Storia fenicia* di Sanchouniaton di Beirut (tradotta in greco da Filone di Biblo), dedicherà particolare attenzione proprio a questo libro dell'Antico Testamento, dimostrando con evidenze storiche e filologiche che si tratta in realtà di un testo scritto in greco molti anni più tardi, che ripropone in forma figurata le storie della dominazione su Gerusalemme di Antioco IV Epifane, epigono di Alessandro nel regno ellenistico di Siria, e della successiva rivolta antiellenica dei Maccabei. Nessuna profezia, dunque, semmai *vaticinia post eventu.* E, soprattutto, secondo Porfirio, nessuna prefigurazione dell'Anticristo, come invece vorrebbero gli esegeti cristiani che legano il libro di Daniele all'*Apocalisse* di Giovanni.

L'impresa di Alessandro, come è noto, è stata il presupposto storico-politico della fusione della civiltà ellenica con altre civiltà del mondo mediterraneo (non solamente quella ebraica), e del conseguente passaggio alla civiltà ellenistica, intesa appunta come *ellenizzazione* di popolazioni prima ritenute barbare: questo ci consente

di parlare, almeno per quel periodo precedente alla conquista romana, di una civiltà greco-ebraica, di una civiltà greco-persiana, di una civiltà greco-fenicia, e di una civiltà greco-egiziana (e persino di una civiltà greco-indiana). Un fenomeno complesso, che, oltre all'aspetto propriamente politico, porta con sé una serie di sincretismi religiosi e, soprattutto, una fusione della filosofia, creazione greca per eccellenza, con le «sapienze barbare».

Già Platone – nel *Fedro*, nella *Repubblica*, nell'*Alcibiade maggiore* e nel *Fedone* – aveva accennato al possibile rapporto della filosofia greca con la sapienza egiziana (il racconto di Theuth e Thamus sull'origine della scrittura), con i miti fenici (sull'originaria natura tripartita degli uomini), con la religione persiana (nel parallelismo Socrate/Apollo e Zarathustra/Ahura-Mazda) e con la possibilità di un filosofo/incantatore che sorga tra i barbari. Nel primo libro delle *Vite e dottrine dei filosofi*, Diogene Laerzio discuterà della possibilità di considerare «filosofie» le cosiddete «sapienze» barbare, per esempio le dottrine religiose dei magi persiani, dei sacerdoti egiziani, dei profeti ebrei, dei brahmani e dei gimnosofisti indiani e persino dei druidi celti; ma la sua risposta sarà negativa: la filosofia come indagine razionale è solo greca e non ha nulla a che vedere con tutte queste fedi barbare irrazionali; tutta la filosofia greca, semmai, ha provato a liberare l'uomo dai miti e dalle fedi, e ha avuto il suo compimento in Epicuro; di diverso avviso furono altri filosofi dell'età ellenistico-romana, come gli stoici (Posidonio di Apamea), i medioplatonici (Plutarco di Cheronea) e i neopitagorici (Numenio di Apamea), che invece postularono l'esistenza di una *archaia sophia* comune a tutti i popoli e frutto di un'originaria rivelazione divina ai primi uomini, di cui le varie filosofie e le varie sapienze costituirebbero le tracce e i resti. E di questo medesimo avviso sono tutti gli scrittori del cosiddetto *giudaismo alessandrino*, come il

già ricordato Flavio Giuseppe, ma soprattutto Aristobulo e Filone di Alessandria, ebrei di lingua greca, che potevano vantare la maggiore antichità degli scritti ebraici, *ta biblia*, per l'appunto, più vicini all'originaria rivelazione divina. E la filosofia greca, in quanto cronologicamente posteriore, sarebbe stata per loro solo una copia della rivelazione mosaica.

Si tratta di un movimento culturale e religioso sincretista tra ellenismo ed ebraismo che si può fare iniziare idealmente con la traduzione greca dei *Settanta* durante il regno greco-egiziano di Tolomeo II Filadelfo (e con la scrittura in greco dei libri sapienziali e dei libri storici, su questo periodo, dell'Antico Testamento), e si può far terminare con gli *Oracoli Sibillini* di età imperiale. Quello che qui più interessa dal punto di vista filosofico-teologico è il fatto che nell'ambiente giudaico-alessandrino sia stata rielaborata la dottrina stoica del Logos in una visione trascendente e creazionista. Gli stoici antichi (soprattutto Zenone e Cleante) avevano ripensato la dottrina eraclitea del *Logos-Fuoco* come *Physis* nell'ottica di un sistema articolato: il *Logos* si fa *Physis*, attraverso un processo immanente di determinazione razionale e fisica insieme, che sta alla base dell'etica e della vita buona: vivere *secondo natura* (*katà physin*) che equivale a vivere *secondo ragione* (*katà logon*). Filone, invece, riprendendo le istanze platoniche di un cosmo noetico trascendente, e utilizzando il *Timeo* platonico come griglia concettuale per la lettura allegorica del libro della *Genesi*, rende il Logos un intermedio tra Dio e la natura, archetipo del mondo e luogo delle Idee, intese come pensieri di Dio, funzionali alla creazione. Da questo consegue che il mondo creato sia una perfetta immagine di Dio, in quanto in Dio stesso, nel suo Logos, è presente un archetipo noetico trascendente della natura e di tutte le sue forme.

3. *Il giudaismo ellenistico come base culturale del Nuovo Testamento e della prima apologetica cristiana*

Ormai è comunemente accettato che la dottrina filoniana del Logos stia concettualmente alla base del Prologo del quarto Vangelo; anzi, dato che nella *Genesi* sta scritto che l'immagine di Dio è l'uomo (non il mondo) – *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* – si potrebbe dire che in Filone è già implicita l'idea che il Logos divino si faccia *uomo* piuttosto che *mondo*, se è vero (biblicamente) che l'immagine più adeguata di Dio è l'uomo e non (platonicamente) il mondo.

Nel Prologo giovanneo, comunque, il Logos presenta entrambe le valenze: per mezzo di Lui tutte le cose sono state create (Logos/mondo), e Lui stesso si è fatto carne nella persona di Gesù Cristo (Logos/uomo). È chiaro, quindi, che la dottrina cristiana del Logos si pone contemporaneamente al culmine del giudaismo alessandrino, dunque come erede di un ebraismo già ellenizzato, e come base di una successiva e più feconda assimilazione della filosofia greca (platonico-stoica) al cristianesimo.

Non bisogna, però, dimenticare che san Paolo è ambiguo nei confronti della sapienza e della filosofia greca: nelle sue lettere non manca di rimarcare il pericolo della sapienza profana, che gonfia di superbia, al contrario della carità predicata da Cristo, che è l'unica che edifica. Il discorso pronunciato all'Areopago di Atene, che conosciamo dagli *Atti degli Apostoli*, ci presenta san Paolo che discute di un «Dio ignoto» con filosofi stoici ed epicurei, senza però raccogliere un gran successo (solo un tal Dionigi si converte, poi erroneamente identificato come l'autore del cosiddetto *Corpus Dionysianum*, di ispirazione neoplatonica); inoltre, nella *Lettera ai Colossesi*, la filosofia greca, soprattutto quando identifica i Principi primi

con gli elementi fisici del cosmo, è condannata come pericolosa e deviante per la vera fede.

Dal Prologo giovanneo e dal discorso paolino all'Areopago dipendono le due principali tendenze della prima apologetica, che è anche la prima filosofia cristiana, e che per semplicità, possiamo far partire rispettivamente da Giustino (100-165 d.C. ca.) e da Tertulliano (160-230 d.C. ca.); l'una che considera la filosofia greca come una preparazione al cristianesimo, e quindi la assimila a sé, e l'altra che invece vede nella filosofia un pericolo pagano, e quindi la rigetta del tutto.

Per Giustino, se è vero che il Logos è Cristo, allora sono cristiani tutti coloro che dal Logos sono stati ispirati prima della sua apparizione in terra, vale a dire i profeti di Israele e i filosofi greci; anzi, il cristianesimo, proprio perché basato sul Logos nella sua pienezza (mentre nei filosofi sono presenti solo i suoi *semi*), deve essere considerato la vera Filosofia e il nuovo Israele. E non è un caso che la strategia apologetica di Giustino si diriga sia sul fronte ellenico (nelle *Apologie*), per dimostrare che Cristo è il Logos, e quindi sono stati cristiani *ante litteram* Eraclito e Socrate, e tutti gli altri filosofi (escludendo forse gli epicurei, e vedremo per quale motivo), sia sul fronte ebraico (nel *Dialogo con Trifone*), per dimostrare che Cristo è il Messia annunciato dai profeti, e che le profezie si sono realmente avverate. Sulla linea di Giustino (che già si muove sulla linea di Filone) si pone anche Clemente di Alessandria (150-215 d.C. ca.), per il quale ci sono stati due «Antichi Testamenti», cioè quello giudaico dei profeti e quello greco dei filosofi: entrambi confluiscono nel Nuovo Testamento, nel cristianesimo, come due torrenti in un nuovo e più possente fiume. Socrate e Platone da un lato, Abramo e Mosè dall'altro, trovano, secondo Clemente, il loro compimento in Cristo.

Per Tertulliano, invece, Atene e Gerusalemme devono rimanere ben distinte, e la Chiesa di Cristo non

si deve lasciare contaminare dall'Accademia di Platone, coerentemente con l'insegnamento di san Paolo. Tutta la filosofia pagana è da rigettare, in blocco. La tendenza di Tertulliano è rimasta minoritaria nella storia della Chiesa, anche perché, già a partire da Clemente, la condanna paolina della filosofia fu ristretta alla sola filosofia epicurea, la sola che identifica i principi con gli atomi (elementi del mondo – *stoicheia tou kosmou*), che è materialista, che elimina il timore di Dio e la speranza nell'aldilà e che propone un'etica edonistica del tutto incompatibile con la morale ascetica giudaico-cristiana. Del resto, all'Areopago di Atene, san Paolo si era scontrato proprio con gli epicurei, mentre con gli stoici aveva tentato una possibile alleanza, citando a memoria un verso di Arato di Soli, ripreso da Cleante: *di Lui* (scil. del Logos, di Dio), *noi siamo progenie*. Questa posizione antiepicurea dei primi cristiani poteva facilmente guadagnare consensi da parte stoica (per l'antica avversione delle due scuole), ma anche da parte pitagorico-platonica, come dimostrano gli attacchi di Plutarco a Epicuro e a Colote.

La posizione di Tertulliano, però, ha avuto un contraltare speculare: essa infatti è uguale e contraria a quella degli gnostici del primo e del secondo secolo (soprattutto Marcione, ma anche Apelle e Valentino), i quali tendono a preferire la fonte greca e a rigettare quella giudaica. Marcione voleva eliminare l'Antico Testamento dal novero delle Scritture e considerava il cristianesimo in quanto *gnosi*, cioè conoscenza, il compimento finale della filosofia greca. E non è un caso che Tertulliano scrisse un *Adversus Marcionem*, accusando lo gnostico di adorare il «dio di Epicuro». Su Marcione e sulla polemica antimarcionita di Tertulliano torneremo tra breve, in quanto sono gli autori a cui Harnack ha dedicato i suoi primi studi (già dal 1870) e su cui poi è tornato nel 1921 con il libro *Marcione. Il vangelo del Dio straniero.*

4. *La reazione di Celso (contro Cristo) e la risposta di Origene*

Negli stessi anni in cui Clemente e Tertulliano, in due diverse province dell'Africa romana, cioè ad Alessandria e a Cartagine, elaboravano le due diverse concezione della dottrina cristiana, sempre ad Alessandria, probabilmente tra il 175 e il 180 d.C., Celso sferrò il primo significativo attacco culturale alla nuova fede (in realtà, per essere precisi, ci sono altri casi di poco precedenti o coevi, quali Frontone di Cirta e Luciano di Samosata), nello scritto intitolato *Alethes Logos* (che generalmente viene tradotto come *Discorso vero*, ma che si potrebbe tradurre più correttamente come *Il vero Logos*). In questo scritto, che conosciamo dalla confutazione fattane da Origene nel *Contro Celso*, il filosofo alessandrino risponde evidentemente a Giustino, sviluppando una polemica contro la figura di Cristo sia sul fronte ellenico sia sul fronte ebraico. La strategia ellenica di Celso è portata avanti con gli strumenti della filosofia: Gesù Cristo – un uomo in carne ed ossa – non può essere il Logos divino, perché mai Dio potrebbe farsi corpo, cioè materia. La base filosofica di Celso è palesemente il medioplatonismo alessandrino, che poneva, sulla scorta del *Timeo* platonico, due Principi primi tra di loro irriducibili, vale a dire Dio (il Demiurgo del *Timeo*) e la materia (la *chora* del *Timeo*), che sono altresì i Principi del Bene e del Male; ne consegue, per Celso, che l'affermazione di un Dio che si fa uomo è contraddittoria, perché equivale a dire che il Bene diventa Male. Diversa, ma non per questo meno interessante, è la strategia ebraica di Celso, portata avanti con gli strumenti della filologia: Cristo non può essere il Messia annunciato dai profeti di Israele, perché, a una lettura più attenta della Bibbia, non risulta affatto che le profezie si siano avverate nella vita terrena di Gesù; anzi, a giudizio di Celso, appare evidente

che gli evangelisti hanno forzato il senso dei libri profetici e hanno adattato maldestramente le profezie agli episodi della vita di Gesù. Questa doppia strategia è anche condita da una serie di ingiurie e calunnie nei confronti di Gesù, che sarebbe stato un mago e un ciarlatano, e avrebbe ingannato il suo popolo.

La risposta di Origene (185-254 a.C.), allievo e successore di Clemente alla direzione della scuola catechetica di Alessandria, anaturalmente, doveva sviluppare soprattutto questi due aspetti, uno più *filosofico-teologico* e uno più *filologico-esegetico*. Anzitutto, Origene considera Celso un epicureo, e non un platonico, sulla scia dell'idea clementina della non appartenenza dell'epicureismo alla buona filosofia che prepara al vangelo. Poi, per quanto riguarda l'aspetto filosofico-teologico, Origene si sforza di mostrare la vicinanza della dottrina di Platone a quella di Cristo, e si cimenta nell'edificio un sistema teologico coerente di neoplatonismo cristiano: e il punto chiave filosofico doveva essere proprio il superamento del dualismo bipolare Dio-materia a favore di un monopolarismo, che riconosce un solo Principio (l'Uno-Dio), e nella materia non un principio contrapposto, ma semplicemente l'allontanamento massimo dall'Uno-Dio. Questa posizione, del resto, è presente anche in Plotino, che di Origene fu condiscepolo ad Alessandria presso la scuola di Ammonio Sacca (non entro qui nella questione dell'esistenza di uno solo o di due diversi filosofi con lo stesso nome, cioè un Origene «pagano» e un Origene «cristiano»). Ma, per Origene, la redenzione della materia dall'accusa di essere la fonte di ogni male, aveva soprattutto il senso di rendere teologicamente possibile, anzi probabile, l'Incarnazione del Logos, ma anche il senso di spiegare altre dottrine cristiane legate allo statuto della materia, quali la sua creazione diretta da parte di Dio (e non la sua eternità come principio opposto) e la resurrezione dei corpi (che, come è

noto, Origene lega poi alla dottrina stoica dell'apocatastasi finale). In secondo luogo, per quanto riguarda l'aspetto filologico-esegetico, Origene mette in atto tutti gli strumenti dell'allegoria già elaborati da Filone e dagli stoici Cheremone di Alessandria e Anneo Cornuto, per spiegare come gli scritti dei profeti e dell'Antico Testamento in genere abbiano sia un senso letterale sia un senso allegorico (metaforico o simbolico), che deve essere svelato con criteri e strumenti filologici assai precisi. In questo modo l'allegoria, che per Filone aveva avuto soprattutto il compito di conciliare la Bibbia con la filosofia, per Origene diventa anche lo strumento principale per conciliare tra di loro l'Antico e il Nuovo Testamento.

5. *La contro risposta di Porfirio (contro i cristiani e contro Origene)*

Porfirio fu uditore di Origene in gioventù, in quanto il teologo alessandrino si era trasferito a Cesarea (in Palestina) già nel 231, ove fondò un'altra scuola catechetica (in cui si formò Eusebio qualche anno più tardi), per morire poi a Tiro nel 254, la città fenicia dove Porfirio era nato nel 233. Porfirio doveva avere quindi tra i diciotto e i vent'anni e, secondo alcune testimonianze (che si trovano tutte nella presente raccolta di Harnack), era anche cristiano. Poi, stando alle medesime testimonianze, abbandonò la fede in Gesù Cristo, e andò girovagando alla ricerca di altri maestri, quali Longino ad Atene (da cui apprese il rigore filologico) e Plotino a Roma (di cui ereditò lo spessore filosofico). In tarda età maturò una fiera avversione per il cristianesimo, il che lo portò a scrivere il *Contro i cristiani* forse anche, stando a Lattanzio, in funzione della politica anticristiana di Diocleziano; e a sviluppare una dottrina teologica e una produzione allegorica esegetica

del tutto alternativa a quella di Origene, ma anche molto diversa da quella di Celso.

Le maggiori differenze tra Celso e Porfirio sono due: se Celso aveva attaccato direttamente Cristo (come impostore e imbroglione), Porfirio se la prende invece con i cristiani (con gli evangelisti, ma soprattutto con Origene), che hanno fatto di Gesù un dio e hanno causato così grandi sventure ai medesimi seguaci del Maestro. Nella *Filosofia degli oracoli*, Porfirio mette in bocca alla dea Ecate un responso su Gesù, secondo il quale egli è stato un uomo santo e pio, da venerare; ma hanno sbagliato i cristiani a considerarlo di natura divina (non discuto qui la tesi di Pier Franco Beatrice – su cui si veda l'introduzione di Giuseppe Muscolino – per il quale il *Contro i cristiani* come tale non sarebbe mai esisitito, ma è piuttosto da identificare proprio con la *Filosofia degli oracoli*). La seconda differenza consiste nell'uso dell'allegoria come criterio ermeneutico: Celso la rigettava del tutto, mentre Porfirio la ammette, ma a determinate condizioni; si può interpretare allegoricamente un testo solo a condizione che l'autore di quel testo abbia voluto celare verità più profonde sotto la lettera; questo, per Porfirio, non si può dire della Bibbia, ma si può dire di Omero e dei poeti greci ispirati. Infatti, Porfirio si cimentò, coerentemente con questo assunto, in interpretazioni allegoriche di Omero (come fece nell'*Antro delle Ninfe* e nello *Stige*), che con ogni probabilità erano intese come contro-proposta greca (e mitraica) all'esegesi allegorica cristiana delle Scritture. Un abuso dell'allegoria potrebbe portare – dice Porfirio sarcasticamente in un recente frammento ritrovato in un papiro di Tura – a interpretare addirittura lo scontro tra Achille ed Ettore nell'*Iliade* come un'allegoria e una prefigurazione dello scontro tra Cristo e il Diavolo! Secondo la lettura di Angelo Raffaele Sodano (si veda il suo *Porfirio*, *Vangelo di un pagano*), tutta la produzione

porfiriana presenta uno sfondo anticristiano, dalla *Vita di Plotino* (una sorta di contro-evangelo, ove il filosofo che si vergogna di essere in un corpo è presentato dall'allievo come «epifania del Nous», in contrapposizione al «Logos che si fa carne»), alla *Lettera a Marcella* (ove il patrimonio morale ellenico, ivi compreso l'epicureismo, è presentato come già perfetto e capace di fornire all'uomo una via di salvezza).

Non entro qui nei complessi problemi di ricostruzione del testo dell'opera di Porfirio realizzata da Harnack, della selezione delle sue fonti, dei frammenti successivamente aggiunti e delle critiche, giacché di tutto questo tratta Muscolino nell'introduzione. Mi limito a rilevare che la fonte più vicina a Porfirio è Eusebio di Cesarea (265-340 d.C.), che si considera contemporaneo di Porfirio e che subì la persecuzione di Diocleziano prima di diventare il principale teorico, insieme a Lattanzio, dell'impero cristiano di Costantino. Se Porfirio dedicò tutta la sua vita alla scristianizzazione dell'ellenismo, Eusebio portò a termine compiutamente, sotto l'egida di Costantino, la sua definitiva cristianizzazione (prescindendo dal disperato tentativo di Giuliano, di lì a qualche anno, di restaurare il paganesimo su base neoplatonica). Ed Eusebio lo fece da origeniano convinto, riprendendo in pieno la sua doppia strategia, ellenica (nella *Praeparatio evangelica*) ed ebraica (nella *Demonstratio evangelica*), ma anche tenendo conto di tutte le contro-obiezioni porfiriane. Qualcosa di molto simile ad Eusebio, nel secolo successivo, faranno i latini Girolamo e Agostino, che però dimostrano per Porfirio una maggiore simpatia e attenzione rispetto ai Padri greci, come accadde, del resto, sul piano squisitamente filosofico, anche per Mario Vittorino e Severino Boezio, che tradussero in latino alcune opere di Porfirio. Agostino, che lesse Porfirio in latino proprio nelle traduzioni di Vittorino, arriva addirittura a sostenere che Platone e Porfirio

si sarebbero potuti convertire facilmente al cristianesimo, cambiando solo piccole proposizioni della loro filosofia.

6. *Una conclusione provocatoria*

Si parlava di un'alleanza paradossale tra Harnack e Porfirio contro un cristianesimo ellenizzato (e quindi dogmatico e rigido) e un ellenismo cristianizzato (e quindi imbarbarito e privato della sua peculiare visione del mondo). Ma abbiamo poi visto che, se parliamo di fusione di orizzonti di due diverse civiltà, la sintesi c'è stata anzitutto tra ebraismo ed ellenismo. In effetti, Porfirio, che per gli ebrei manifesta una certa simpatia (in particolare nel IV libro del trattato *Sull'astinenza dagli animali*, ove la setta ebraica degli esseni è presentata come modello di sobrietà e santità), accusa i cristiani di non essere né ebrei né greci, e di essersi allontanati dalle rispettive tradizioni inseguendo una folle novità. Dicevamo poi che Harnack si è occupato a fondo anche di Marcione, spesso presentato come «la più acuta ellenizzazione del cristianesimo», se non addirittura come un «platonismo popolare» (definizione di Dodds, ispirata alla celebre definizione del cristianesimo data da Nietzsche), parallelamente a Tertulliano, il più avverso tra i cristiani alla filosofia greca. Ci si aspetterebbe che le simpatie di Harnack vadano tutte a Tertulliano, contro Marcione. E invece, sorprendentemente, accade il contrario, e le simpatie di Harnack vanno a Marcione, presentato addirittura come più fedele di Tertulliano all'insegnamento paolino, come il primo riformatore del cristianesimo e come un anticipatore di Lutero. Come si spiega questo? Certamente le critiche di Marcione erano rivolte al Dio dell'Antico Testamento, cattivo demiurgo che «si sporca le mani» con la materia di questo mondo, e quindi, fuor di metafora, è palese che

Marcione voleva liberare il cristianesimo dall'ebraismo ellenizzato, nel cui *milieu* culturale pure era nato, per presentarlo nella sua inaudita *novitas*. In sostanza, Marcione voleva *degiudaizzare* il cristianesimo, ma precisamente da quella forma di giudaismo alessandrino (filoniano) che legava il Dio della *Genesi* al demiurgo del *Timeo*. Non sarà che Harnack, forse anche per lo spirito generale della cultura tedesca di quegli anni, dietro la deellenizzazione del cristianesimo, abbia in realtà immaginato anche la sua possibile degiudaizzazione?

Presentando questa prima traduzione integrale del Contro i cristiani *nella raccolta di Adolf von Harnack, con tutti i nuovi frammenti successivamente aggiunti in appendice, non posso che congratularmi per la fatica compiuta con Giuseppe Muscolino, che sta svolgendo proprio su questo tema il suo dottorato di ricerca presso l'Università di Salerno, con l'augurio che questo sia il primo passo per una successiva edizione dei frammenti porfiriani secondo criteri ancor più rigorosi e aggiornati. Ringrazio anche Andrea Ardiri, che sta svolgendo il suo dottorato sul tema della deellenizzazione e della secolarizzazione presso l'Università San Raffaele di Milano, per la collaborazione alla notizia biografica di Harnack.*

Introduzione

di
Giuseppe Muscolino

> Un'altra guarigione, da me talvolta ancor più desiderata, è nell'*auscultare gli idoli*... Al mondo ci sono più idoli che realtà: è *questo* il mio «cattivo sguardo» per questo mondo, e questo è anche il mio «cattivo orecchio»... Porre qui, per una volta, domande col *martello* e, forse, udire per risposta quel famoso suono cupo che parla di visceri enfiati – che delizia per uno che, dietro le orecchie, ha ancora altre orecchie – per me vecchio psicologo e acchiappatopi, davanti a cui *deve trovar voce* proprio ciò che vorrebbe restare in silenzio...[1]

1. *Il problema del* Gegen die Christen

Quando nel 2003 cominciai a dedicarmi allo studio del *Contra Christianos* di Porfirio, trovavo spesso una nota a pie' pagina la quale mi indicava che l'unica edizione a cui ancora oggi si fa riferimento è quella di Adolf von Harnack e l'opera, risalente al 1916, si intitola *Gegen die Christen*[2]. Il reperimento di una copia dell'originale non fu certamente cosa facile: le varie biblioteche a cui mi rivolsi mi rispondevano che era un'edizione ormai vecchia, che non la richiedeva nessuno. In effetti poche sono le biblioteche che in Italia hanno l'originale dell'opera, ma non essendo per carattere docile e arrendevole, continuai la ricerca fino a quando in una famosa Accademia di Roma riuscii a procurarmi ciò che cercavo. Lo scritto fu di fondamentale importanza in quanto il *Contra Christianos* di Porfirio è stato l'oggetto della mia tesi di laurea ed è tuttora quello del mio dottorato di ricerca. Nell'estate del

2005 ho avuto la fortuna di conoscere Giuseppe Girgenti sui cui libri, dedicati da lui a Porfirio, studiavo per la mia tesi di laurea, e tuttora studio per la mia tesi di dottorato. Ci unì subito, oltre all'interesse scientifico e alla passione per la filosofia e per Porfirio, anche il fatto che siamo coetanei, nati nella stessa terra e amiamo entrambi la città di Palermo, la quale è stata spesso il perfetto sfondo delle nostre discussioni "palermitane". In una di queste, proposi a Giuseppe Girgenti il progetto della traduzione integrale dell'opera, idea che venne da lui accolta con grande entusiasmo e, come sempre nei miei confronti, massima disponibilità. In concreto ero stanco di vedere l'opera di un grande studioso come Harnack confinata in una nota a pie' pagina e ignota molto spesso allo stesso autore di quella. Ritenevo necessario per ciò che quest'opera rappresenta nel mondo scientifico, penetrare nei meandri più profondi di essa, svelarne le parti più nascoste, più buie, riportare alla luce uno scritto confinato in uno scaffale impolverato che quasi nessuno va più a cercare. Insomma volli personalmente saggiare il contenuto di essa, in una parola volli... *auscultare* Harnack. E poichè mi piace affrontare i problemi *de visu,* ruppi gli indugi e mi misi al lavoro: questo era l'unico modo in cui da neofita che si affaccia sul mondo scientifico, desideravo mostrare la mia gratitudine ad un grande scienziato attivo tra il XIX e il XX secolo.

2. *Come si presenta il* Gegen die Christen

Quando nel 1867 il ricercatore francese Charles Blondel scopre ad Atene un manoscritto greco, il Cod. A (*Atheniensis*), contenente l'opera di Macario, vescovo di Magnesia dal titolo *Apocritico o Unigenito*[3], risalente alla fine del IV secolo d.C., Harnack è un giovane liceale

di appena sedici anni[4]. Ma nell'anno della sua pubblicazione, cioè il 1876, egli è già un brillante professore, nominato *professor extraordinarius* a Lipsia. Il suo interesse per Porfirio deve essersi acceso proprio in quegli anni in quanto l'*Apocritico* di Macario è un'opera che racconta un dibattito fittizio sviluppatosi in cinque giornate tra il vescovo di Magnesia e un polemista anonimo che pone al vescovo dubbi e obiezioni sul Vecchio e sul Nuovo Testamento. Gli studi, insieme alle polemiche accademiche, si accendono per dare un'identità a questo anonimo obiettore: alcuni pensano possa trattarsi di Porfirio, altri dell'imperatore Giuliano, altri di Sossiano Ierocle[5]; pochi facevano il nome anche di Celso[6]. Nel 1911 Harnack sostiene che il polemista della disputa avuta con Macario sia sconosciuto, ma per articolare i suoi attacchi si sia servito, senza esserne a conoscenza, di un riassunto in due libri del *Contra Christianos* di Porfirio[7]. La tesi sostenuta da Harnack si basa essenzialmente su tre punti: a) dalla lettura delle citazioni del Vangelo contenute all'interno delle obiezioni del polemista, si evince che questi sta usando il Vangelo del Codice Occidentale o *Cantabrigensis,* testo usato appunto nella parte occidentale dell'impero[8]. Addirittura egli pensa che il polemista possa essere stato attivo proprio a Roma. Per cui se il codice è l'Occidentale e il polemista più insigne nella parte occidentale dell'impero è Porfirio, si deduce che il riassunto usato dal polemista è una raccolta tratta dal *Contra Christianos.* Tuttavia la tesi presenta aspetti abbastanza ardui da sostenere: infatti vi è un passo dell'*Apocritico* (III, 42) in cui si fa specifico riferimento a Porfirio e alla sua opera dal titolo *La filosofia desunta dagli oracoli*, dove risulta chiaro che il neoplatonico è una persona completamente assente alla discussione. Harnack, come si è detto, cerca di superare il problema sostenendo che il polemista è ignaro del fatto che tra le mani ha un sunto in due libri dell'opera

di Porfirio. Difficoltà ancora maggiori rappresentano due passaggi dell'*Apocritico* (IV, 5 e IV, 2): in IV, 5[9] si dice che dai tempi della predicazione di Cristo erano passati *oltre trecento* anni, per cui, il calcolo risulterebbe scorretto, visto che il *Contra Christianos* viene scritto intorno al 270 d.C. La soluzione proposta da Harnack chiarisce che Macario, per riportare la disputa ai suoi giorni, fa una correzione sul testo, scrivendo *trecento* anzichè *duecento.* In IV, 2[10] invece il manoscritto dice che "dalla predicazione di Paolo sono passati... trent'anni», evidenziando una lacuna nel testo, all'interno della quale Harnack propone un'emendamento da *trenta* a *trecento.* Queste tesi vengono immediatamente attaccate da T.W. Crafer[11]il quale sostiene invece che il polemista dell'*Apocritico* sia Sossiano Ierocle, accendendo così fra i due una polemica che si porterà avanti per qualche anno[12]. In questo studio del 1911 su Macario, Harnack cura anche l'edizione critica facendo una traduzione dal greco al tedesco dei passi polemici[13].

Pensando quindi di aver trovato nell'opera di Macario un riassunto del *Contra Christianos* di Porfirio, Harnack, dopo cinque anni di studi e ricerche, pubblica nel 1916 il *Gegen die Christen.*

Prima di passare ad una breve presentazione dell'opera, vorrei fare notare che Harnack è un teologo protestante per il quale non solo i dogmi possono essere criticati, ma anche la stessa istituzione ecclesiastica che ha posto i dogmi. Il Cattolicesimo quindi è il principale bersaglio polemico del teologo: da qui si spiegano i suoi studi sulla *deellenizzazione* del *kerygma*[14], sull'opera che concerne la polemica cristiana di Macario[15], sullo scritto anticristiano di Porfirio, fino agli studi sull'eretico Marcione[16].

L'opera inizia con l'introduzione (*Eintletung*) che si articola sostanzialmente in tre parti: a) contiene notizie storiche sull'opera e su Porfirio; b) spiega la divisione te-

matica dei frammenti; c) fornisce ulteriori giustificazioni dell'inclusione nel *Gegen die Christen* dei cinquantadue frammenti tratti dall'*Apocritico* di Macario. Alla fine dell'introduzione vi sono due allegati: il primo contiene un prospetto delle concordanze (e delle diversità) più importanti dei frammenti di Macario, di Porfirio e degli altri scrittori[17]; il secondo analizza brevemente l'ipotesi di Crafer rispondendo alle obiezioni, e ribadendo che il polemista di Macario sta usando, per i suoi attacchi al cristianesimo, una sintesi in due libri del *Contra Christianos* di Porfirio.

È interessante notare come Harnack abbia fornito delle notizie storiche sia sull'opera che su Porfirio, che fino ad oggi non sono state smentite sebbene il *Gegen die Christen* risalga al 1916. Secondo il teologo, Porfirio deve aver preparato l'opera proprio a Roma[18] e deve aver collaborato con l'imperatore Claudio il Gotico. Quest'opera quindi deve essere stata accettata con favore non solo dal mondo politico, ma anche da quello intellettuale. Del resto le conoscenze con le comunità cristiane e i rapporti di Porfirio da giovane portano Harnack a supporre che egli sia stato, forse per un certo periodo, anche un seguace del cristianesimo[19]. Dopo aver parlato della proscrizione dell'opera da parte di Costantino, poco prima del Concilio di Nicea, e la distruzione definitiva dell'opera da parte di Teodosio II e Valentiniano III il 17 febbraio del 448 d.C., Harnack passa in rassegna le repliche cristiane mosse contro Porfirio. Dopo aver citato gli apologisti Metodio, Eusebio e Apollinare e anche Girolamo, Harnack riporta una notizia molto curiosa e interessante: asserisce infatti di aver trovato nella biblioteca di un monastero cristiano a Rodosto in Turchia un manoscritto risalente al XVI secolo in cui, in un elenco di opere, figura quella di Eusebio da titolo *Contro Porfirio*[20]. Ma mentre le opere di Metodio, Eu-

sebio e Apollinare avrebbero contenuto, se non fossero sparite quasi subito, le risposte formulate *direttamente* contro l'opera di Porfirio, le notizie riportate da Girolamo, vengono considerate di seconda mano. Girolamo avrebbe cioè ribattuto non all'originale, ma alle repliche del suo maestro Apollinare di Laodicea. Proseguendo nell'analisi, Harnack parla della divisione tematica dell'opera. Innanzitutto egli divide il materiale raccolto in *Testimonianze* e *Frammenti*: le prime forniscono notizie generiche sull'autore e sull'opera, invece i secondi riportano passi testuali porfiriani. Harnack inoltre giustifica il motivo per cui ha voluto adottare il metodo tematico: secondo lui infatti non è proponibile adottare il metodo della ricostruzione dell'opera basandosi sulle citazioni che si hanno dei libri. Con solo sette citazioni a disposizione questo metodo non porta a nessun risultato concreto; inoltre si sa che Porfirio critica il Vecchio Testamento nei libri III e IV, ma successivamente riprende la critica anche nel XII libro. Invece nulla si sa dei libri che vanno dal V al XI[21]. Harnack scarta anche il metodo proposto da Lardner[22] di organizzare il materiale seguendo la sequenza dei libri biblici, perchè a suo dire l'immagine degli attacchi risulterebbe molto più debole[23]. Così il teologo propone il metodo tematico, ordinando i frammenti in: 1. Critica degli evangelisti e degli apostoli. 2. Critica del Vecchio Testamento. 3. Critiche delle opere e delle parole di Gesù. 4. Dogmatica. 5. La Chiesa contemporanea. Dopo avere fatto questa suddivisione egli ribadisce l'opportunità di includere i cinquantadue frammenti tratti dall'*Apocritico* di Macario sostenendo addirittura, per la verità in modo forse paradossale per un filologo, che: «dann wäre es eine überkritische Pedanterie, jene 52 Stücke und überhaupt alles nicht ganz Sichere von dem absolut Sicheren zu scheiden und für sich zu drucken»[24]. E pur ammettendo che

molto spesso questi frammenti si allontanino dallo stile di Porfirio, e sicuramente non provengano direttamente dalla sua opera, ma sono invece mediati dal polemista, egli include a pieno titolo questi cinquantadue frammenti macariani nel *Gegen die Christen.*

L'*Introduzione* termina con due *allegati*: nel primo, dopo aver dato un prospetto delle concordanze e delle diversità fra i frammenti di Macario e quelli di Porfirio, Harnack conclude che, sebbene l'opera del neoplatonico fosse molto vasta, a differenza dei frammenti di Macario che invece sono molto brevi, le concordanze sono tali che sicuramente la fonte del polemista di Macario è stato il *Contra Christianos* di Porfirio[25]. Inoltre Harnack insiste nel sostenere la fonte porfiriana del libro usato dal polemista di Macario proprio rifacendosi nuovamente al codice del Vangelo, usato da quest'ultimo, che secondo Harnack sarebbe il Cod. D chiamato anche *Cantabrigensis* o Occidentale. Questo codice venne usato principalmente nell'area occidentale dell'impero, per cui il teologo conclude che questa deve assurgere come prova filologicamente inconfutabile della dipendenza del polemista macariano da Porfirio[26]. Infine nel secondo allegato Harnack riprende la polemica con Crafer che lo aveva attaccato per il fatto che il teologo aveva identificato il polemista presente in Macario con Porfirio, mentre l'identificazione doveva propendere per Sossiano Ierocle. In effetti il tono di Harnack palesa non solo una precedente disputa tra i due, ma anche un certo desiderio di rivalsa da parte del teologo: infatti egli non solo accusa Crafer di essere un ignorante nella lingua tedesca, e di avergli attribuito tesi da lui non dichiarate[27], ma con soddisfazione sottolinea che il Crafer ha dovuto accettare alcune tesi di Harnack riguardanti il carattere fittizio del dibattito tra Macario e il polemista. E sebbene Crafer continui ad identificare il polemista con Ierocle, tuttavia ammette che

la scaturigine, da cui il governatore romano ha tratto il materiale, può essere il *Contra Christianos.* Tuttavia Harnack non perde l'occasione per contrattaccare non solo la tesi principale sostenuta dal Crafer sull'identificazione del polemista con Ierocle, ma anche per confutare l'idea che la fonte anticristiana partita da Porfirio e da Ierocle, sia passata non ad un solo polemista, ma addirittura a due. Tesi che, secondo Harnack, è insostenibile[28], per cui conclude affermando che il polemista che ha operato la sintesi dell'opera di Porfirio non può essere identificato con Ierocle ma con uno sconosciuto autore della tarda antichità che aveva come scopo principale cercare più materiale possibile per sostenere la causa neoplatonica contro la Chiesa. E se anche stilisticamente vi sono evidenti differenze con Porfirio, tuttavia resta salvo il fatto che la fonte deve essere porfiriana.

Dopo aver trattato nell'*Introduzione* tematiche storiche e filologiche, Harnack passa alla presentazione delle *Testimonianze* e dei *Frammenti*: bisogna dire che la distinzione tematica viene fatta solo per i secondi. Le *Testimonianze* seguono un ordine cronologico: iniziano infatti dalla prima che riporta alcuni brani autobiografici, tratti dalla *Vita Plotini,* risalenti all'anno 263 d.C. per concludersi nella *Testimonianza* XXIX tratta dallo *Scoliaste* di Luciano. Dopo le *Testimonianze* seguono i *Frammenti* suddivisi, come si è detto, in modo tematico. Per quanto concerne le parti in latino non vi sono difficoltà nei singoli brani, mentre la stessa cosa non si può dire per i brani in greco, che tra l'altro, costituiscono il numero maggiore. I caratteri greci utilizzati da Harnack sono scritti in maiuscolo con accenti, spiriti, iota, dieresi ecc., esattamente come le note dal greco riportate a pie' pagina, che presentano le stesse modalità di scrittura. Il tutto rende la lettura abbastanza difficile e ostica, specialmente se si pensa che oggi i testi che riportano il greco, sono scritti in minuscolo.

Infine l'opera si chiude con gli indici sui passi del Vecchio e del Nuovo Testamento; sui nomi propri che si trovano all'interno del testo, sia in greco che in latino; segue l'indice analitico, in cui Harnack presenta la corrispondenza parola-concetto che si trova all'interno di ogni singolo frammento. In più i brani che non sono tratti dall'*Apocritico*, vengono segnati in neretto per poter essere meglio distinti. Un lavoro da filologo! L'ultimo degli indici riguarda le singole parole con l'indicazione, ovviamente, del frammento corrispondente. Infine, per concludere, Harnack presenta un elenco dei novantasette frammenti ognuno dei quali contiene una sintesi della lunghezza di un rigo sul contenuto del singolo brano.

In breve così si presenta e si articola l'opera: si capisce chiaramente la vastità di conoscenze dell'autore che è riuscito, cercando all'interno del vastissimo orizzonte della patristica greca e latina, a reperire una quantità di materiale notevole, che gli ha permesso di fare una collezione così articolata, nonostante fosse sprovvisto di qualsiasi supporto elettronico, e soprattutto il periodo in cui l'opera viene composta, è quello del primo conflitto mondiale, che sicuramente avrà limitato le sue possibilità di reperire materiale o quanto meno di consultarlo. Indubbiamente rimangono non solo delle strade che Harnack non ha potuto o voluto percorrere, ma rimangono dubbi sull'attribuzione dei cinquantadue frammenti tratti da Macario all'opera porfiriana. Tuttavia, come lui avverte, anzi come rimprovera a Crafer, questo suo scritto vuole essere solo un contributo ad una futura edizione dell'opera di Porfirio e non certamente la base o l'edizione definitiva del *Contra Christianos*.

3. *La traduzione*

Per quanto concerne la traduzione del *Gegen die Christen,* ho cercato di mantenere sempre presente il criterio di un lavoro per quanto possibile più rispondente al testo, sia da un punto di vista grammaticale che sintattico. Nello specifico, per la traduzione delle parti in tedesco, ho tenuto presente il problema di avere un testo scritto nel 1916, che presenta alcune caratteristiche di stile tipiche del periodo; per cui nella traduzione ho rispettato lo stile un po' *retrò.* Ma il criterio di attenermi quanto più possibile alle regole grammaticali e sintattiche del testo è stato ancora più presente nella traduzione non solo latina ma soprattutto greca: troppo spesso ho letto traduzioni, nell'ambito della patristica greca, che se da un lato possono riportare il senso del contenuto, stravolgono dall'altro il rispetto grammaticale, fondamentale a mio parere, quando si esegue una traduzione. È chiaro che trasportare un testo da una lingua ad un'altra implica delle perdite, degli aggiustamenti, delle scelte, ma a una *bella infedele* ho preferito una traduzione forse meno bella ma, per quanto possibile, più fedele. Infine per la traduzione greca e latina non ho sentito la necessità di usare edizioni critiche diverse da quelle utilizzate da Harnack, tranne per la parte riguardante i cinquantadue frammenti tratti dall'*Apocritico* di Macario. Per questa parte ho utilizzato l'edizione critica di R. Goulet[29], che ritengo molto ben fatta soprattutto perchè in molti punti abbandona le congetture per attenersi maggiormente ai codici: al codice A (*Atheniensis*), o ai codici del patriarca Niceforo di Costantinopoli Φ (*Parisinus graecus* 911, sec. X), X (*Parisinus Coislinianus* 93, sec. XI), Ψ (*Parisinus graecus* 1250, sec. XIV). In nota ho sottolineato le diversità tra l'edizione critica più recente di R. Goulet, che risale al 2003, e quella fatta da Harnack e da U. von Wilamowitz-Moellendorff.

Sempre nell'ambito dei frammenti macariani ho paragonato i passi del Vangelo citati dal polemista, e riportati in nota critica da Harnack, con l'edizione critica del Nuovo Testamento edito da A. Merk e G. Barbaglio[30].

Gli stessi criteri valgono per i frammenti successivamente aggiunti e riportati in appendice: vorrei sottolineare solo che i frammenti di F. Altheim e R. Stiehl concernenti gli scrittori al-Biruni e Barhebraeus, sono stati tradotti dagli autori rispettivamente dall'arabo e dal siriano in tedesco, per cui il testo tradotto in italiano può presentare qualche passaggio meno fluido. Stessa cosa dicasi per quanto concerne l'ultimo frammento in ordine cronologico, tratto da Michele il siriano, in cui il testo è stato tradotto dal siriano in inglese e, da parte mia, dall'inglese in italiano. Anche in questo caso qualche passaggio può risultare meno armonico e può esserci qualche ripetizione di troppo: questo può dipendere dalla doppia traduzione.

Tradurre il *Gegen die Christen* e i frammenti aggiunti in appendice è stato un lavoro faticoso ma molto produttivo: grazie a questo lavoro è come se avessi avuto con Harnack un rapporto più diretto, che mi ha permesso di capire meglio e in maniera più approfondita le sue scelte, le sue convinzioni, le sue intenzioni, i suoi errori, per avere una visione ancora più chiara, e spero più critica, del problema del *Contra Christianos.*

In conclusione, dopo aver applicato su Harnack la filosofia del martello, e dopo avere *auscultato* il suono prodotto da questo *picchettare,* spero di avere acquisito quella obiettività, quella freddezza e quel distacco da permettermi di analizzare il problema del *Contra Christianos* in modo quanto più razionale possibile. In fondo non è importante essere degli estimatori o dei detrattori di Harnack o di qualsiasi altro studioso che si sia occupato del *Contra Christianos,* l'importante è portare avanti la ricerca e la conoscenza scientifica.

4. *La Storia del* Contra Christianos

Porfirio si trovava a Roma alla scuola di Plotino quando nel 268 d.C., ammalatosi di melanconia, sotto il suggerimento del maestro, si reca a Lilibeo, l'odierna Marsala, per curarsi. Qui, dopo essere guarito, comincia a scrivere diverse opere tra cui il *Contra Christianos*[31]. Tuttavia la notizia della stesura dell'opera in Sicilia non viene riportata nè da Porfirio nè da Eunapio, ma da Eusebio[32], da Girolamo[33] e da Agostino[34]. Per cui facendo riferimento al testo di Porfirio e di Eunapio secondo cui il neoplatonico nel 268 d.C. si reca a Marsala, e al testo di Eusebio, Girolamo e Agostino, secondo cui l'opera viene scritta in Sicilia, quasi[35] tutti gli studiosi hanno dedotto che il *Contra Christianos* viene scritto in Sicilia tra il 270 e il 272 d.C. Divenuto il manifesto della cultura e della religione pagana fino a Diocleziano, con l'avvento di Costantino e la relativa cristianizzazione dell'impero, l'opera è la prima ad essere fatta oggetto del braccio secolare del potere politico e della Chiesa. La prima proscrizione infatti risale a poco prima del Concilio di Nicea del 325[36]. Tuttavia l'ordine di Costantino non viene rispettato in modo puntuale: infatti si ha notizia che dopo il Concilio di Nicea alcune copie del *Contra Christianos* siano ancora in circolazione[37]. La distruzione totale e definitiva dell'opera, per quanto ci è dato sapere, risale al 17 febbraio del 448 d.C. ad opera degli imperatori Teodosio II e Valentiniano III i quali ordineranno di dare alle fiamme l'opera di Porfirio[38]. Sebbene si ha notizia che l'opera sia stata fatta oggetto di attacchi da parte degli scrittori cristiani fino al XIII sec. con Michele il siriano[39], tuttavia del *Contra Christianos* si perdono completamente le tracce. Il primo tentativo di ricostruzione dell'opera risale all'umanista svizzero Lucas Holste[40] nel 1630, il quale tuttavia compie una raccolta *in toto* delle opere di Porfirio, non so-

lamente del *Contra Christianos.* Invece nel 1788 l'inglese N. Lardner tenterà una prima ricostruzione che concerne solo ed esclusivamente il *Contra Christianos*[41]. L'attenzione sull'opera di Porfirio ritorna ad accendersi nel mondo accademico grazie al ritrovamento nel 1867 ad Atene, da parte del ricercatore francese Charles Blondel, di un papiro mutilo, contenente l'opera di Macario, vescovo di Magnesia, dal titolo *Apocritico o Unigenito*[42]. L'opera, come si è visto precedentemente, presenta un dialogo fittizio tra il vescovo di Magnesia Macario e un polemista, un filosofo greco, il quale pone delle obiezioni al vescovo in merito al contenuto di alcuni passi del Vangelo e della Bibbia, a cui Macario cerca di dare una risposta. Il polemista anonimo, viene identificato nel 1911 da Harnack[43] con Porfirio: questo articolo riaccende non solo l'interesse per l'opera perduta del neoplatonico ma anche le polemiche accademiche sull'attribuzione dell'identità di Porfirio al polemista dell'*Apocritico.* Nonostante le obiezioni Harnack nel 1916 pubblica la prima[44] edizione del *Contra Christianos.* La collezione di Harnack viene arricchita nel corso del XX secolo dal ritrovamento di altri ventiquattro frammenti[45]: nel 1921 Harnack[46] trova altri cinque frammenti tratti da un'opera dal titolo *Contra Porphyrium* di un retore romano, un certo Drepanio Pacato che scrive intorno all'inizio del V sec. d.C. Nel 1930 F. Jacoby aggiunge altri otto frammenti tratti dal *Commentario a Daniele* di Girolamo[47] in cui si parla della storia della Palestina durante il regno dei Seleucidi. Nel 1950 P. Nautin[48] aggiunge altri tre frammenti tratti dalla *Praeparatio evangelica* di Eusebio. Nel 1961 F. Altheim e R. Stiehl[49] trovano un frammento dell'opera porfiriana all'interno della *Cronaca* dello scrittore arabo al-Biruni, e due frammenti rispettivamente all'interno della *Cronaca siriana* e della *Storia della Chiesa* dello scrittore siriaco Barhebraeus. Bisognerà aspettare il 1966[50] quando D.

Hagedorn e R. Merkelbach[51] pubblicheranno per primi un frammento di Porfirio tratto dal *Commentario a Giobbe* di Didimo il cieco. Questo frammento, proviene dal gruppo di papiri ritrovato in un grotta a Tura a circa dieci km. dal Cairo nel 1941. Esattamente due anni dopo vengono pubblicati altri due frammenti tratti dai papiri ritrovati a Tura e facenti parte del medesimo autore, cioè Didimo il cieco: il primo viene edito da G. Binder[52] e si riferisce al suo *Commentario all'Ecclesiaste* e il secondo viene edito da M. Gronewald[53] ed è tratto dal *Commento ai Salmi* dello stesso autore. Due anni dopo viene pubblicato un articolo di C. Schäublin[54] che attribuisce al *Commentario all'Esodo* di Diodoro di Tarso un possibile frammento attribuibile al *Contra Christianos.* Bisognerà aspettare il 1998 quando J. Granger Cook[55] pubblicherà un frammento, trovato da M. Tardieu nel 1976, e desunto dalla *Cronaca* di Michele il siriano, scrittore bizantino attivo tra il 1200 e il 1250 d.C.

Come si è potuto vedere, i frammenti dell'opera di Porfirio ammontano complessivamente a centoventuno. Bisogna tuttavia sottolineare che la posizione della critica nei confronti del *Gegen die Christen*, è stata altalenante. Infatti dalle prime aspre critiche che vengono mosse ad Harnack dal Crafer[56] il quale contestava l'identità del polemista all'interno dell'*Apocritico* di Macario di Magnesia col neoplatonico, si è passati per circa trent'anni ad una posizione di elogio del teologo tedesco e della collezione porfiriana. Tuttavia nel 1941 grazie al rinvenimento, da parte del cardinale G. Mercati[57], nel Cod. Vat. Gr. 1650 di una tavola di argomenti trattati nel I, II, e III libro dell'*Apocritico* di Macario, le dimostrazioni proposte da Harnack per includere, all'interno della sua ricostruzione, un numero così alto di frammenti tratti dal Magnete, cominciano a vacillare. I dubbi, insieme agli studi specialmente su questi cinquantadue frammenti di Macario,

si vanno intensificando: nel 1949 viene pubblicato uno articolo di P. Frassinetti[58] che avanza perplessità sul fatto che durante la discussione con Macario, il polemista abbia utilizzato, come sostiene Harnack, un sunto in due libri dell'opera di Porfirio; nel 1962 S. Pezzella analizza tutta la raccolta di Harnack, dichiarando che sui novantasette frammenti proposti da Harnack ben trentasei non sarebbero attribuibili a Porfirio.[59]

Nel 1973 il canadese T. Barnes[60] segna un altro punto cruciale della critica all'opera di Harnack: in questo articolo infatti, non solo si propone una data e un luogo di composizione diversi da quelli comunemente desunti dagli studiosi, ma si mette in forte dubbio l'attribuzione di tutti i cinquantadue frammenti dell'*Apocritico* al *Contra Christianos.* L'analisi della raccolta del teologo tedesco continua nel 1978 con A. Benoit[61], mentre un'altra tappa fondamentale della critica moderna all'edizione tedesca è presentata dall'inglese A. Meredith[62] il quale, dopo aver esaminato il testo, sostiene che nessuno dei frammenti dell'*Apocritico* può essere attribuito all'opera anticristiana del filosofo di Tiro; dei rimanenti quarantasei brani, solo quelli contenenti esplicitamente il nome di Porfirio, e quelli in cui si evince il riferimento al *Contra Christianos*, possono essere ritenuti validi. Dopo la pubblicazione dell'articolo di Meredith inizierà una corrente di pensiero che intravede, all'interno di parecchi brani della raccolta di Harnack, diverse possibili tracce che potrebbero risalire ad un'altra opera anticristiana di Porfirio dal titolo *La filosofia desunta dagli oracoli.* Questa corrente di pensiero porterà nel 1989 alla posizione più radicale che sia stata sostenuta dalla critica su quest'opera, quella dello studioso italiano Pier Franco Beatrice[63] secondo cui il *Contra Christianos* non sarebbe mai stato scritto e tutto quello che abbiamo di Porfirio, sarebbe stato trattato solo ne *La filosofia desunta*

dagli oracoli. Questa tesi si basa sul fatto che gli autori cristiani che si sono occupati di quest'opera non hanno mai espressamente parlato di un Κατὰ Χριστιανῶν o di un *Contra Christianos,* ma si sono mantenuti sul vago dicendo che quello scritto era genericamente contro i cristiani, diversamente dalla *Filosofia desunta dagli oracoli* dove al contrario si specifica in modo chiaro il nome dell'opera. A questa posizione, che prenderà il nome di *tesi Beatrice,* si opporrà R. Goulet[64], il quale, dopo aver analizzato le indicazioni fornite dal padovano e i passi dei padri della Chiesa, dimostrerà che questa tesi ha delle carenze a suo dire insuperabili per cui deve essere senz'altro scartata. Oggi, che io sappia, tutti gli studiosi concordano col giudizio di Goulet.

5. *Conclusioni*

In questa presentazione ho cercato di mettere in luce i motivi che mi hanno spinto a tradurre il *Gegen die Christen* di Harnack e a riportare alla luce un'opera che malgrado continui ad essere l'unica edizione del *Contra Christianos* di Porfirio, l'unica ad essere continuamente citata da chiunque si occupi dello scritto polemico, rischia, a causa della sua età, di essere sempre più relegata nell'oblio. Indubbiamente il *Gegen die Christen* è e rimane uno scritto molto particolare: non c'è una traduzione completa dell'opera: vi sono traduzioni che riguardano i singoli autori riportati nella collezione, oppure i soli frammenti di Macario; vi sono traduzioni che si limitano a riportare solo le testimonianze e i frammenti dell'opera. Ma una traduzione *completa* dell'opera che parta dall'inizio e si concluda con l'ultimo rigo, non esiste neanche in tedesco: Harnack stesso ha collezionato il materiale, senza tradurlo, limitando-

si a scrivere solo l'introduzione, le note filologiche e i commenti, ovviamente, in tedesco. Nel fare una traduzione integrale, spero di aver raggiunto il risultato, da un lato di rendere, dopo ben novantatreanni, uno scritto quanto più fruibile possibile e, dall'altro, di avere contribuito nel migliore dei modi alla conoscenza di ciò che resta dell'opera del filosofo neoplatonico. Questo è tutto quello che sappiamo e che rimane, a meno che un giorno qualcuno non abbia il coraggio di rifare un'altra edizione del *Contra Christianos* di Porfirio! Ma come si dice in questi casi, questa è un'altra storia.

Prima di concludere non posso non ringraziare Giuseppe Girgenti sia per il sostegno datomi nella pubblicazione di questo libro, sia per l'aiuto e la prodigalità nei consigli, sia per la disponibilità nei miei confronti: Giuseppe più che un amico si è dimostrato un fratello. Desidero ringraziare la Prof.ssa Maria Barbanti, con la quale mi sono laureato all'Università di Catania, per avermi lasciato sempre libero di percorrere senza alcun limite le strade del pensiero e della conoscenza, anche quando queste erano in contrasto con le sue. La Prof.ssa Barbanti è uno spirito veramente libero! Desidero ringraziare la Sig.ra Elena Vimercati della Biblioteca comunale di Como per avermi aiutato nel reperire articoli e pubblicazioni a volte molto difficili da ottenere: la sig.ra Vimercati, con la sua professionalità che non può essere messa in discussione, rende onore al luogo in cui lavora. Desidero ringraziare il Prof. Giancarlo Rinaldi dell'Università Orientale di Napoli che con generosità e simpatia tutta partenopea si dimostra sempre disponibile nel darmi consigli e, come lui stesso dice, nel suggerirmi le "dritte". Voglio ringraziare mio figlio Emanuele che mi ha parecchio aiutato nel trasferire il testo originale di Harnack in tedesco, latino e greco all'interno del computer, mettendo a dura prova non solo i suoi occhi, ma soprattutto la sua pazienza. Se questo

non è amore per il papà! E come direbbero gli anglosassoni "last but not least" ringrazio mia moglie Virginia che trovo sempre ad attendermi al ritorno dai miei mondi lontanissimi. Personalmente ho forti dubbi che esista il paradiso, ma se dovesse esistere, lei ha sicuramente un posto in prima fila. A Virginia ed Emanuele dedico questo mio lavoro.

Note all'Introduzione

[1] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli o Come si filosofa col martello,* Newton e Compton editori, Roma 1980, p. 100.

[2] A. von Harnack, *Porphyrius* "Gegen die Christen"*,* 15 Bücher, «Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1916.

[3] ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ, Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. *Macarii Magneti quae supersunt ex inedito codice* edidit C. Blondel, [adiuvante P. Foucart], Paris 1876.

[4] A. von Harnack nasce a Dorpet in Estonia (oggi Tarku) il 7 maggio del 1851.

[5] Il governatore Sossianio Ierocle partecipò al *Concilium Principis* del febbraio del 303 d.C., prima dell'ultima persecuzione contro i cristiani avvenuta per volontà di Diocleziano il 23 febbraio del 303 d.C. Scrisse un pamphlet dal titolo Φιλαλήθης λόγος, o *Discorso dell'amicizia,* in cui invitava i cristiani, facendo loro un discorso *benevolo,* ad abbandonare il cristianesimo per ritornare agli dei di Roma. Cfr Testimonianza nr. VI.

[6] Per una completa ed esaustiva trattazione del problema cfr. R. Goulet, Macarios de Magnésie, *Le Monogénès,* Édition critique et traduction française par R. Goulet, Tome I/II, Vrin Paris 2003.

[7] Cfr. A. von Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift,* coll. «Texte und Untersuchungen» 37, 4, Leipzig 1911.

[8] I codici del Nuovo Testamento ammontano a circa quattrocento esemplari divisi normalmente in tre classi: H) considerata la migliore perchè meno inficiata da correzioni, glosse, note ecc., i cui principali codici sono il Vaticano e il Sinaitico. I) (Ierusalem) rappresentata dal codice D (Beza): in esso vi sono diverse contaminazioni come note, amplificazioni, glosse, omissioni. Il testo occidentale o *Cantabrigensis* fa parte di questa classe. K) (Κοινή) tipico della parte orientale antiochena, si distingue per un uso molto morigerato della lingua, per l'impiego di numerose aggiunte e glosse. Appartiene a questa classe il codice A (Alessandrino).

[9] Cfr. il frammento 60.

[10] Cfr. il frammento 35.

[11] Cfr. T.W. Crafer, *Reconstruction of Porphyry's Work*, «Journal of Theological Studies», XV, 1914, p. 361 e p. 372.

[12] Vedi *infra,* Introduzione, Allegato II, «L'ipotesi di Crafer»: «Purtroppo, vista la sua (*scil.* di Crafer) scarsa conoscenza della lingua tedesca in un punto principiale mi ha frainteso».

[13] Vedi *infra* Introduzione parag. 7.

[14] A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Freiburg 1887, vol. I, p. 24: «Nel suo concetto e nel suo sviluppo il dogma è l'opera dello spirito ellenico che lavorò sul terreno del Vangelo».

[15] Cfr. A. von Harnack, *Kritik des Neuen Testaments,* cit.

[16] Cfr. *Das Evangelium vom Fremden Gott,* Hinrichs, Leipzig 1921.

[17] Vedi *infra,* Introduzione, Allegato I.

[18] Vedi *infra,* Introduzione, p. 59: «Sappiamo però che questa sua opera scritta in Sicilia viene preparata a Roma, e anche la raccolta di materiale viene organizzata lì». Nel III secolo infatti il cristianesimo in Sicilia non ha avuto ancora alcuna diffusione. E mentre nella parte orientale dell'isola, essendo questa una via di passaggio dal Medio oriente verso Roma, vi possono essere stati degli sparuti gruppi di cristiani, in numero comunque abbastanza ridotto, nella parte occidentale questa presenza è ancora meno numerosa. Quindi Porfirio, quando raggiunge Lilibeo nel 268, non trova nessuna comunità cristiana contro la quale polemizzare, a differenza invece della città di Roma e della scuola di Plotino dove vi erano τῶν Χριστιανῶν πολλὸι. Cfr. Porphyrius, *V.P.* 16. Per quanto concerne il cristianesimo in Sicilia nel III-IV secolo Cfr. R. Greco, *Pagani e Cristiani a Siracusa tra il III e il IV secolo d.C.,* Supplementi a «Kókalos» 16, 1998, pp. 55-57.

[19] Vedi *infra* Introduzione, p. 61: «Ancora prima, ai tempi della sua gioventù, era in rapporti così stretti con la Chiesa che adesso combatteva, per cui era giocoforza necessario una rottura per allontanarsi da questa».

[20] Vedi *infra* Testimonianze, nr. VIII.

[21] Cfr, *infra,* Introduzione, p. 77.

[22] Cfr. N. Lardner, *The Credibility of the Gospel History,* Part II : *Testimonies of Ancient Heathens,* London 1788, ristampa in *id., Works* VII 2, London 1838.

[23] Cfr. *infra,* Introduzione, p. 77.

[24] *Infra*, capitolo 5, vedi Introduzione p. 71: (sarebbe una pedanteria troppo critica separare quei 52 frammenti e tutti gli altri che non sono assolutamente sicuri da quelli insicuri, e stamparli separatamente).

[25] Cfr. Allegato II, p. 101 segg.

[26] *Ibidem.*

[27] Nell'Allegato II, p. 101, Harnack dice: «Purtroppo, vista la sua scarsa conoscenza della lingua tedesca in un punto principiale mi

ha frainteso. La mia denominazione dei frammenti da Macario come "pietra da costruzione" per la futura edizione dell'opera di Porfirio l'ha ripetutamente (p. 361, 372) interpretata come "base" e quindi polemizza contro una tesi, che non ho mai sostenuto».

[28] Nell'Allegato II, p. 105 Harnack sostiene: «La divisione del polemista cattolico in due persone, di cui il primo, uno sconosciuto attivo verso il 330 e il secondo, Macario, attivo intorno al 400, presenta alcune difficoltà, o addirittura dei veri enigmi, concernenti il posto geografico, il periodo e le opinioni dogmatiche dell'autore».

[29] Cfr. R. Goulet, *Macarios de Magnésie,* Le Monogénès, Tome II, Vrin Paris, 2003.

[30] *Nuovo Testamento,* greco e italiano, a cura di A. Merk e G. Barbaglio, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003.

[31] Cfr. Porph. *V. P.* 11 e Eunap., *V.S.* IV, 1, 7.

[32] Cfr. Euseb. *H. E.* VI, 19, 2.

[33] Cfr. Hieron. *De vir. inl.* 81.

[34] August. *De civ. dei* XIX, 22.

[35] A questa corrente di pensiero, dal 1973 in poi, si è opposta una linea interpretativa iniziata con T.D. Barnes (*Porphyry Against the Christians*: *Date and Attribution of Fragments*, «The Journal of Theological Studies», 24 [1973], pp. 424-442); seguita da A. Meredith (*Porphyry and Julian against the Christians,* in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung,* II. 23, 2, 1980, ed. W. Haase, pp. 1119-1149); da P. Pirioni, *Il soggiorno siciliano di Porfirio e la composizione del «ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ»*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 39, (1985), pp. 502-508; e finita da E. De Palma Digeser, *Porphyry, Julian or Hierocles? The anonymous Hellene Makarios of Magnes'Apokritikos*, «Journal of Theological Studies» 53/2 (2002), pp. 466-502. Secondo questa linea di pensiero la composizione dell'opera non avviene in Sicilia intorno al 270 d.C., ma va posticipata di almeno trent'anni e collocata a Nicomedia in Bitinia durante il *Concilium Principis*, voluto da Diocleziano prima dell'ultima persecuzione contro i cristiani del 23 febbraio del 303 d.C., a cui Porfirio partecipò come intellettuale per giustificare l'azione dell'imperatore, adducendo motivi prettamente morali, religiosi e politici.

[36] Cfr. Testimonianza IX.

[37] Cfr. Testimonianza XVI.

[38] Testimonianza XXIV, *Codex Justin.* I, 1, 3: «Ordiniamo che tutti quanti gli scritti di Porfirio, o di qualche altro, che egli scrisse spinto dalla sua follia contro il sacro culto dei cristiani, presso chiunque vengano trovate, siano gettate nel fuoco. Infatti tutti gli scritti che

spingono Dio all'ira e offendono le anime (dei fedeli), non giungano alle orecchie; (così facendo) vogliamo venire in aiuto degli uomini».

[39] Vedi *infra* Appendice pp. 444-445.

[40] Cfr. L. Holstensius, *Diss. de vita et scriptis Porphyrii Philosophi,* 1630. Tuttavia G. Rinaldi sostiene che il primo tentativo di ricostruzione dell'opera risalga all'arminiano Ugo Grozio di cui un manoscritto (LXXX, fol. 149-156) conservato nella biblioteca di Carpentras in Francia recita: «Ex Porphyrio in Christianos collecta Hugone Grotio». Secondo Rinaldi (op. cit., p. 137, vol. I) «il Grozio raccolse anche brani di contenuto anticristiano ma che vanno attribuiti ad altre opere del filosofo quali, ad esempio, quelli che si ricavano dalla *Civitas Dei* di Agostino. Egli, tuttavia, ha avuto il merito di ravvisare nella *Praeparatio* e nella *Demonstratio Evangelica* di Eusebio le tracce del trattato anticristiano di Porfirio».

[41] N. Lardner, *The Credibility of the Gospel History, Part II : Testimonies of Ancient Heathens*, London 1788, ristampa in id., Works VII 2, London 1838.

[42] Cfr. ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ, Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, cit.

[43] Cfr. A. von Harnack, *Kritik des Neuen Testament,* cit.

[44] Nel 1933 uscirà un'altra opera simile che tenterà di ricostruire i frammenti del *Contra Christianos* ad opera di A.B. Hulen, *Porphyry's Work against the Christians: an Interpretation,* Scottdale, 1933 (*Yale studies in Religion,* 1).

[45] I frammenti aggiunti sono riportati con testo a fronte nella sezione *Appendice.*

[46] Cfr. A. von Harnack, *Neue Fragmente des Werkes des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rethors Pacatus gegen Porphyrius*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» 1921, pp. 266-284.

[47] Cfr. F. Jacoby, *Die fragmente der Griechishen Historiker (FGrHist),* Berlin, 1930, II B, 260, pp. 1221-1229.

[48] Cfr. P. Nautin, *Trois autres fragments du livre de Porphyre* Contre les Chrétiens, «Revue Biblique», 57 (1950), pp. 409-416

[49] F. Altheim – R. Stiehl, *Neue Bruchstücke aus Porphyrios' Κατὰ Χριστιανούς*, in AA. VV., *Gedenkschrift für G. Rohde. ΑΠΑΡΧΑΙ: Untersuchungen zur klassischen Philologie und Geschichte des Altertums*, 1961, pp. 23-38.

[50] In verità nel 1964 esce un articolo di J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (*Ambroise, Exam.* I, 1, 14). Paris 1964, in cui il francese, rileggendo il *De civitate dei* di Agostino, e i sermoni 240, 241 e 242 attribuiva alla cosmologia di Posidonio, derivante da Aristotele e Platone, un utilizzo da parte di Porfirio in chiave anticristiana al fine di confutare il dogma della resurrezione. Tuttavia

questo articolo si rifà non tanto *stricto sensu* a Porfirio ma al polemista di Macario di Magnesia e in cui si tratta il tema dell'attacco alla resurrezione. Cfr August. *Ep. 102,* fr. 92 (Harnack).

[51] Cfr. D. Hagedorn – R. Merkelbach, *Ein neues Fragment aus Porphyrios "Gegen die Christen"*, «Vigiliae Christianae», 20 (1966), pp. 86-90.

[52] G. Binder, *Eine polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testament durch die Christen*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), pp. 81-95.

[53] M. Gronewald, *Porphyrios' Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), p. 96.

[54] C. Schäublin, *Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?*, «Museum Helveticum», 27 (1970), pp. 58-63.

[55] J. Granger Cook, *A possible fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian*, «Zeitschrift für Antikes Christentum» 2 (1998), pp. 113-122.

[56] Cfr. T.W. Crafer, *The Work of Porphyry's Against the Christians and its Reconstruction*, cit.

[57] Cfr. G. Mercati, *Per l'*Apocritico *di Macario Magnete. Una tavola dei capi dei libri I, II, III,* in «Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica», coll. «Studi e Testi», 95, Roma 1941, pp. 49-71.

[58] Cfr. P. Frassinetti, *Sull'autore delle questioni pagane conservate nell'*Apocritico *di Macario di Magnesia*, «Nuovo Didaskaleion», 3 (1949), pp. 41-56.

[59] S. Pezzella (*Il problema del ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ di Porfirio*, «Eos», 52 [1962], p. 104) propone il seguente schema di parti dell'opera non attribuibili al *Contra Christianos*: 23 frammenti provenienti da Macario; sei provenienti da Girolamo; tre provenienti da Agostino; uno da Severiano Galba; uno da Epifanio di Salamina; uno da Anastasio Sinaita; e uno dall'imperatore Giuliano.

[60] Cfr. T.D. Barnes, op. cit.

[61] Cfr. A. Benoit, *Le «Contra Christianos» de Porphyre: où en est la collecte des fragments?* in *Paganisme, Judaisme, Christianisme. Influences et affrontrements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris 1978, pp. 261-275.

[62] Cfr. A. Meredith, *Porphyry and Julian against the Christians*, cit.

[63] Cfr. P.F. Beatrice, *Quosdam platonicorum libros? The Platonic Readings of Augustine in Milan in 385*, «Vigiliae Christianae», 43 (1989), pp. 248-281.

[64] Cfr. R. Goulet, *Hypothèses récents sur le traité de Porphyre Contre les Chretiens,* in *Hellénisme et Christianisme/* Michel Narcy et Eric Rebillards (ed), Villeneuve-d'Ascq: Pr. Universitaires du Septentrion, 2004, pp. 61-109.

Notizia biografica su Adolf von Harnack

1851 Il 7 maggio Karl Gustav Adolf Harnack nasce a Dorpat, in Estonia, secondogenito di Theodosius Harnack (1817-1889) e Marie Ewers (1828-1857). Il padre fu ricercatore su Martin Lutero presso le Università di Erlangen e Dorpat e docente di teologia in quest'ultima.

1853 La famiglia Harnack si trasferisce ad Erlangen.

1866-1868 Ritorno a Dorpat. Compimento degli studi superiori di Adolf Harnack nel ginnasio locale.

1869 In gennaio Harnack inizia gli studi universitari a Dorpat, presso il dipartimento di Teologia Evangelica. In maggio è ammesso nella Società Livonia; in estate entra nella Società Teologica di Dorpat.

1870 Harnack compie i primi studi sulla *Marcionis Doctrina* e compila il *Tertulliani adversus Marcionem libello eruatur et explicetur*; il 12 dicembre riceve la Medaglia d'Onore della Facoltà Teologica di Dorpat per lo scritto *Marcione. Il credo moderno del II secolo, il primo riformatore* [*Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator*].

1872-1873 In ottobre si trasferisce Leipzig. L'anno successivo riceve il titolo di Dottore in Filosofia con la tesi *Sulla critica delle fonti della storia dello Gnosticismo* [*Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus*].

1874 Ottiene l'abilitazione per l'insegnamento di Storia della Chiesa a Leipzig con la dissertazione *De Apellis gnosi monarchica*.

1876 Harnack fonda con Emil Schürer la rivista *Theologische Literaturzeitung* e viene assunto come docente straordinario a Leipzig. Nel semestre invernale si svolgono le sedici lezioni sull'*Essenza del Cristianesimo*. Inizia la pubblicazione della *Patrum apostolicum opera*, in collaborazione con Oscar Leopold von Gebhardt e Theodor Zahn. Viaggio a Basilea e incontro con Franz Overbeck: in tale occasione Harnack esprime il desiderio di incontrare Nietzsche, il quale però quell'anno si era trasferito per un periodo di cura a Veytaux.

1879 Matrimonio con Amalie Thiersch (1858-1937) a Leipzig. Incarico di docente ordinario di Storia della Chiesa presso l'università di Gießen.

1881 Nascita della prima figlia Anna (morta nel 1965). Harnack diviene editore della Theologische Literaturzeitung – incarico che manterrà sino al 1910 –; pubblicazione dell'opera *Il monachesimo: il suo ideale e la sua storia* [*Das Mönchtum: seine Ideale und seine Geschichte*].

1882 Apparizione del primo fascicolo della serie *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, in collaborazione con von Gebhardt. Nascita della seconda figlia Margarete (morta nel 1890).

1884 Nascita della terza figlia Agnes (morta nel 1950).

1886-1890 Pubblicazione dei tre volumi del *Manuale di storia del dogma* [*Lehrbüch der Dogmengeschichte*].

1886 Nascita del quarto figlio Karl Theodosius (morto nel 1922). Harnack assume con decreto regio l'incarico di docente ordinario di Storia della Chiesa presso l'università di Marburg.

1888 Decano a Marburg; trasferimento a Berlino. Nascita del quinto figlio Ernst (giustiziato tramite impiccagione il 3 marzo 1945 per la sua partecipazione all'attentato contro Adolf Hitler).

1890 Ammissione come membro ordinario della Accademia delle Scienze di Berlino.

1892 Pubblicazione dell'opera *Il credo apostolico* [*Das apostolische Glaubensbekenntnis*], in polemica con le gerarchie luterane conservatrici. Nascita della sesta figlia Elisabeth (morta nel 1976).

1893 Pubblicazione della *Storia della letteratura cristiana antica fino a Eusebio di Cesarea* [*Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*].

1895 Nascita del settimo figlio Axel (morto nel 1974).

1900 Pubblicazione di *Essenza del Cristianesimo* [*Das Wesen des Christentums*]. Prolusione rettorale su Socrate e la Chiesa antica.

1902 Pubblicazione di La missione e l'espansione del *Cristianesimo nei primi tre secoli* [*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*]. Harnack è ammesso nell'Ordine *Pour la mérite.*

1903 Harnack è eletto presidente del Congresso Evangelico-sociale. L'imperatore Guglielmo II gli conferisce l'Ordine dell'Aquila Rossa di terza classe.

1905 Assume l'incarico di direttore generale della Biblioteca Reale (dal 1918: Biblioteca di Stato prussiana).

1911 Durante la prima seduta del Senato della nascente *Kaiser Wilhelm Gesellschaft* ne viene eletto primo presidente. Nello stesso anno viene pubblicato *Critica del Nuovo Testamento di un filosofo greco del III secolo. La polemica contenuta nell'Apocritico di Macario di Magnesia* [*Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift*].

1914 È insignito del titolo nobiliare, con l'aggiunta del *von* al cognome. Il 4 ottobre è tra i 93 intellettuali firmatari dell'appello *An die Kulturwelt* in favore della guerra.

1916 Pubblicazione dei frammenti del *Contro i Cristiani* di Porfirio.

1919 Adolf von Harnack assume l'incarico di consulente tecnico «per la separazione di Stato e Chiesa» e «per l'insegnamento della religione» presso la Commissione Costituzionale dell'Assemblea Nazionale di Weimar.

1920 Nomina a cancelliere dell'Ordine *Pour la mérite*.

1921 Pubblicazione dell'opera *Marcione. Il vangelo del Dio straniero* [*Marcion. Das Evangelium von frem-*

den Gott]; nello stesso anno von Harnack pubblica cinque nuovi frammenti del *Contro i Cristiani* di Porfirio, tratti dal *Contro Porfirio* del retore latino Drepanio Pacato rinvenuti in una catena esegetica al Vangelo di Giovanni, falsamente attribuita a Policarpo di Smirne.

1923 Incontro con Abi Warburg a Kreuzlingen, sul lago di Costanza.

1924 Il 16 dicembre il Senato della *Kaiser Wilhelm Gesellschaft* delibera la creazione di una «Medaglia Adolf von Harnack» per i meriti straordinari conseguiti.

1929 Il 7 maggio la *Kaiser Wilhelm Gesellschaft* inaugura la Harnack Haus a Dahlem (Berlino).

1930 Ricoverato in una clinica alla fine di maggio, Adolf von Harnack muore ad Heidelberg il 10 giugno e viene cremato a Berlino il giorno successivo.

ABHANDLUNGEN
DER
KÖNIGLICH PREUSSISCHEN
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Jahrgang 1916
Philosophisch-historische Klasse

Nr. 1

PORPHYRIUS, «GEGEN DIE CHRISTEN», 15 BÜCHER

Zeugnisse, Fragmente und Referate

HERAUSGEGEBEN VON
ADOLF VON HARNACK

BERLIN 1916

VERLAG DER KÖNIGL. AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI GEORG REIMER

QUADERNI
DELLA
ACCADEMIA DELLE SCIENZE REALI PRUSSIANE

Anno 1916
Classe filosofica storica

N. 1

PORFIRIO, «CONTRO I CRISTIANI», 15 LIBRI

TESTIMONIANZE, FRAMMENTI E RESOCONTI

EDIZIONE DI
ADOLF VON HARNACK

BERLINO 1916
CASA EDITRICE: ACCADEMIA REALE DELLE SCIENZE
IN COMMISSIONE DI GEORG REIMER

Einleitung

Introduzione

1.

Wahrscheinlich kurz vor oder gleich nach dem Tode Plotinus (um 270) hat Porphyrius, etwa 40 jahre alt, die 15 Bücher ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ in Sizilien geschrieben[1], unstreitig das umfangreichste und gelehrteste Werk, welches im Altertum gegen das Christentum verfasst worden ist, wenn auch die Gegenschrift des Celsus in mancher Hinsicht bedeutender gewesen zu sein scheint[2]. Ob Porphyrius einer Anregung seines Lehrers Plotin gefolgt ist[3], lässt sich nicht mehr feststellen; die Annahme liegt aber nahe. Sicher richtig ist, daß das große, in Sizilien niedergeschriebene Werk schon in Rom vorbereitet worden ist und von dort das weitschichtige Material stammt, das benutzt ist. Die Zeitlage war in Kürze folgende: Gegen Ende der sechziger Jahre war die Reichseinheit zertrümmert; der Kaiser Claudius (J. 268) begann sie wiederherzustellen (Aurelian setze die Restitution erfolgreich fort). Man kann daran denken, daß Porphyrius sich als Mitarbeiter des Claudius gefühlt hat; denn seine weltfremde Philosophie hat ihn gegen «τὰ πάτρια» nicht

[1] Über Titel und Buchzahl s. «Zeugnisse» Nr. III; über die Abfassungszeit s. Bidez, S. 64, 65ff. (ein bestimmtes Jahr läßt sich nicht ermitteln); zu Sizilien s. «Zeugnisse» Nr. VIII (XVII).

[2] Celsus wandte sich gegen die Hauptpunkte in der Lehre und der Lebensstellung der Christen und verlor sich nicht in Einzelheiten. Es war übrigens am Ende des zweiten Jahrhunderts für einen Griechen leichter gegen die neue Religion zu schreiben als am Ende des dritten; denn nun sah sich ein gewissenhafter Polemiker genötigt, sich mit der ganzen Bibel auseinanderzusetzen. Siehe Beilage I.

[3] Carl Schmidt, *Texte und Untersuchungen* Bd. 20, 4, S. 86f.

1.

Probabilmente poco prima o subito dopo la morte di Plotino (attorno al 270) Porfirio, più o meno all'età di 40 anni ha scritto i 15 libri del ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ in Sicilia[1]. Senza dubbio è stata l'opera più voluminosa ed erudita scritta nell'antichità contro il cristianesimo, anche se lo scritto anticristiano di Celso, sotto alcuni aspetti, sembra aver avuto più importanza[2]. Se Porfirio ha scritto i suoi libri su esortazione del suo maestro Plotino non si può sapere con certezza[3], ma è molto probabile. Sappiamo però che questa sua opera scritta in Sicilia viene preparata a Roma, e anche la raccolta di materiale viene organizzata lì. Breve descrizione del periodo: verso la fine degli anni 60, l'impero romano non era più unito, l'imperatore Claudio (nell'anno 268) iniziò a ricostruirne l'unità (Aureliano continuò la restaurazione con successo). Si può pensare che Porfirio sia stato un collaboratore di Claudio, visto che la sua filosofia, distaccata dal mondo, non lo ha reso indifferente verso i «costumi dei padri». Questo presup-

[1] Per il titolo e il numero dei libri vedi «Testimonianze» nr. III; per il periodo storico vedi Bidez, pp. 64, 65 segg. (l'anno preciso non si può verificare); per la Sicilia vedi «Testimonianze», nr. VIII (XVII).

[2] Celso prendeva posizione contro i punti principali della dottrina e la posizione sociale dei cristiani, ma non si addentrava nei particolari. Fra l'altro per un greco, alla fine del secondo secolo, era più facile scrivere contro la nuova religione rispetto ad uno della fine del terzo secolo, visto che a questo punto, un polemista scrupoloso, doveva riflettere sul'intera Bibbia. Vedi allegato I.

[3] Carl Schmidt, *Texte und Untersuchungen*, volume 20, 4, p. 86 segg.

gleichgültig gemacht. Aber nahe liegt diese Annahme nicht gegenüber den – soviel wir wissen – rein militärischen Interessen und Absichten des Kaisers. Mit etwas mehr Wahrscheinlichkeit läßt sich daran denken, daß Gallienus um den Plan des Werks gewußt hat, das er trotz seiner «Christenfreundlichkeit» nicht zu mißbilligen brauchte, ja dessen Geist ihm sympathisch gewesen sein kann. Was die innere Verfassung des Porphyrius selbst bei der Niederschrift betrifft, so hat man wohl von der «Melancholie»[4] abzusehen. Durch die eindrucksvolle Berührung mit Plotin war der mystisch und konservativ gerichtete Mann kritisch gegen alle Religionen der Menge gestimmt worden und ergriff in diesem Sinn seine stets bereite Feder. Der mit dem Werk gegen die Christen vielleicht gleichzeitige Brief an den ägyptischen Priester Anebo verhüllt hinter Fragen und Ironie die scharfe Kritik an dem populären heidnischen Dämonenglauben und -dienst[5]. So kämpfte Porphyrius damals nach beiden Seiten. Seine eigene religionsphilosophische Überzeugung aber war noch nicht ausgereift; daher blieb auch seine Kritik Christi, die sich von der einst geübten bewundernden[6] entfernte, widerspruchsvoll. Noch früher – in seiner Jugend – hat er der Kirche, die er Jetzt bekämpfte, so nahe gestanden, daß er durch einen Bruch sich von ihr lösen mußte. Die Tatsache ist so gut bezeugt, daß man sie nicht, wie gewöhnlich geschieht, für apokryph halten darf[7]. Daß große Werk gegen die Chri-

[4] Siehe «Zeugnisse» Nr. 1.

[5] Vgl. auch Κατὰ Χριστιανῶν, Fragmente Nr. 76. 77.

[6] Siehe die Fragmente der älteren Schrift «Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας».

[7] Mit runden Worten sagt Sokrates («Zeugnisse» Nr. XX): «τὸν χριστιανισμὸν κατέλιπεν» – «*fidelis*» braucht er hiernach nicht gewesen zu sein, wohl aber «*Christianus*», d. h. Katechumen – und berichtet, daß das in Cäsarea Pal. geschehen sei. Diese Nachricht samt der vorangehenden Anekdote, Porphyrius habe von Christen dort Schläge erhalten, wäre, auch wenn wir ihre Quelle nicht ermitteln könnten, unverächtlich; aber es ist höchst wahrscheinlich, daß sie aus dem großen Werk des Eusebius gegen Porphyrius stammt, welches Sokrates unmittelbar nach

posto però non vale per l'interesse e l'intenzione militare dell'imperatore. Con tutta probabilità si può pensare che Gallieno seppe dell'intenzione di scrivere l'opera, tuttavia, nonostante la sua «tolleranza verso i cristiani», non ebbe l'intenzione di condannare il *Contro i Cristiani*. È possibile addirittura che lo spirito dell'opera gli fosse addirittura gradito. Si può pensare che lo stato mentale di Porfirio, durante la scrittura dell'opera, fosse quello di un uomo affetto dalla «malinconia»[4]. Influenzato dal suo rapporto con Plotino, uomo mistico e riservato, era critico rispetto a tutte le religioni di massa e scriveva con questo intento. La sua lettera al prete egiziano Anebo, che Porfirio probabilmente ha scritto nello stesso periodo, in forma di domande e con ironia, nasconde una critica forte verso il popolare culto e la credenza nei demoni[5]. In questo modo Porfirio ai suoi tempi combatteva su tutti e due i lati. La propria filosofia religiosa invece ancora non era maturata e così, la sua critica su Cristo, allontanandosi dall'ammirazione[6] di prima, era contraddittoria. Ancora prima, ai tempi della sua gioventù, era in rapporti così stretti con la Chiesa che adesso combatteva, per cui era giocoforza necessario una rottura per allontanarsi da questa. Questo fatto è testimoniato così bene, che non si può ritenere come incerto[7]. Questa opera imponente

[4] Vedi «Testimonianze» nr. I.

[5] Vedi anche *Contro i Cristiani*, Frammenti nr. 76, 77.

[6] Vedi i frammenti dell'opera più antica «*La filosofia desunta dagli oracoli*».

[7] Socrate («Testimonianze» nr. XX) dice: «si allontanò dal cristianesimo» – quindi non doveva essere un fedele praticante, però era cristiano, vale a dire catecumeno – e racconta che tutto ciò era accaduto a Cesarea in Palestina. Questa notizia, (compreso l'aneddoto che Porfirio proprio a Cesarea era stato preso a bastonate dai cristiani) di cui non sappiamo con certezza la fonte, si presume che provenga dalla grande opera d'Eusebio contro Porfirio, visto che So-

sten ist also von einem Manne geschrieben, der zeitweise im Vorhof der Kirche gestanden hat. Das Werk ist bereits von Costantin vor dem Nicänum unterdrückt worden[8]; doch erhielten sich noch Exemplare, so daß die Kaiser Theodosius II. und Valentinian im Jahre 448 das Gebot, welches die Bücher vernichten sollte, wiederholen mußten[9]. Seitdem gibt es keine sichere Spur mehr von ihnen.

2.

Das voluminöse Werk war für den Handgebrauch im Kampf des Heidentums gegen die Kirche ungeeignet. Daher ist es in der kurzen Epoche des vom Staate geschürten literarischen Feldzugs gegen das Christentum unter Galerius und Maximinus Daza[10] zweimal exzerpiert worden. Hierokles, sich auch auf Celsus stützend, hat es in seinen Φιλαλήτης πρὸς Χριστιανούς (zwei Bücher) geplündert[11],

dieser Erzählung erwähnt. Dazu kommt die Vertrautheit des Eusebius gerade mit der Gemeinde von Cäsarea. Bei ihm wird aber auch I. noch gestanden haben, was der Scholiast Lucians («Zeugnisse» XXIX) berichtet, daß Porphyrius von Haus aus Heide war (das steht bei Sokrates nicht), sodann 2. Die Nachricht in dem Exzerpten aus der «Theosophie» (Nr. XXVIb), die zwar fast wörtlich nach Sokrates gefaßt ist, aber in der Mitteilung, Porphyrius habe die Schläge ἐν ἰδιωτικοῖς πράγμασιν erhalten (καὶ ἀπέστη ἀφ’ ἡμῶν), über ihn hinausgeht. Der Exzeptor beruft sich dabei ausdrücklich auf christliche Gewährsmänner, d. h. wohl auf Eusebius und seine Abschreiber, wie auch Bidez S. 7f. annimmt. Aus Eusebius’Gegenschrift wird auch die weitere Mitteilung stammen, Porphyrius habe aus Habsucht eine reiche alte Witwe geheiratet, die eine Hebräerin gewesen sei (letzteres ist nur hier berichtet).

[8] «Zeugnisse» Nr. IX.

[9] «Zeugnisse» Nr. XXIV. Nur dieses Werk des Porphyrius sollte verbrannt werden; seine anderen Schriften blieben unbetroffen.

[10] Damals sind die «offiziösen» falschen Pilatusakten erschienen.

[11] «Zeugnisse» Nr. VI.

contro i cristiani è stata quindi scritta da un uomo che in precedenza era stato all'interno della Chiesa.

Già prima del Concilio di Nicea, l'opera fu proscritta da Costantino[8], anche se comunque erano rimaste alcune copie, tanto che gli imperatori Teodosio II e Valentiniano (III) nell'anno 448 ripeterono la proscrizione al fine di distruggere questi libri[9]. Da allora non c'è stata più alcuna traccia sicura di essi.

2.

Questa opera voluminosa era inadeguata per l'uso giornaliero nella battaglia dei pagani contro la Chiesa. Quindi nel breve periodo sotto il governo di Galerio e Massimiano Daza[10] durante il quale lo Stato ha sostenuto la battaglia letteraria contro i cristiani, l'opera viene stralciata due volte. Ierocle, rifacendosi anche a Celso l'ha utilizzata nel suo «*Il discorso sull'amicizia ai cristiani*» (in due libri)[11], e un autore sconosciuto, durante lo stesso arco

crate la nomina da un punto di vista cronologico, subito dopo. Anche il rapporto stretto fra Eusebio e la comunità di Cesarea lascia presumere ciò. Eusebio avrà pure scritto come anche lo Scoliasta di Luciano («Testimonianza» nr. XXIX) che in origine Porfirio era pagano (cosa che Socrate non riporta). In più nella «Theosophia» (nr. XXVI b) Socrate scrive che Porfirio è stato picchiato e «per motivi personali si allontanò da noi cristiani». Questo fatto sarebbe testimoniato e garantito dai cristiani, quindi da Eusebio e da coloro che lo hanno copiato, come presume anche Bidez a p. 7 seg. Dall'opera d'Eusebio viene anche la notizia che Porfirio per avidità aveva sposato una vedova ricca ma vecchia, che era ebrea (questo ultimo fatto è testimoniato soltanto qui).

[8] «Testimonianze» nr. IX.

[9] «Testimonianze» nr. XXIV. Soltanto quest'opera di Porfirio doveva essere bruciata, le altre non erano colpite da alcuna proscrizione.

[10] A quei tempi apparvero gli atti falsi «ufficiali» di Pilato.

[11] «Testimonianze» nr. VI.

und ein Unbekannter hat um dieselbe Zeit, wahrscheinlich ebenfalls in zwei Büchern, einen Auszug aus ihm gemacht[12]. Benutzt hat es, direkt oder indirekt, aber ohne den Namen des Porphyrius zu nennen, auch der Kaiser Julian in seiner Kampfschrift gegen die Galiläer[13]. Ein kleines Exzerpt wurde noch dem Augustin in lateinischer Sprache vorgelegt[14].

Wie Julian nicht einmal den Namen des Porphyrius als Christenbestreiter genannt hat, so hat auch der Hellenismus der Folgezeit das bedeutende Werk, aus dem er viel lernen konnte, einfach totgeschwiegen[15]. Es paßte ihm nicht, wie der theologische Standpunkt des Porphyrius überhaupt, da es nicht romantisch- reaktionär war und eine gar nicht versteckte Kritik am Götter- und Kultwesen übte. Julian war dem von Jamblichus berückten Hellenismus der Christenbestreiter, wie er sein sollte.

3.

Gegen das Werk sind christlicherseits drei (vier?) Gegenschriften erschienen, von denen aber keine einzige auf uns gekommen ist. Die älteste (vielleicht noch zu Lebzeiten des Porphyrius) hat Methodius von Olympus verfaßt[16], wohl in einem Buch[17]. Der letze Zeuge für die Fortexistenz dieses Werks ist Philostorgius[18]. Der Schrift des Metodius folgte

[12] «Zeugnisse» Nr. V. Über die Frage, ob nicht Hierokles und der Unbekannte identisch sind, s. die Beilage II.

[13] «Zeugnisse» Nr. XII. Geffcken, Kaiser Julianus (1914) S. 13. 130.

[14] «Zeugnisse» Nr. XXI.

[15] Wichtig ist in dieser Hinsicht das direkte Zeugnis des Chrysostomus (Nr. XII), daß sich die christenfeindlichen Werke, soweit sie noch vorhanden seinen, nur noch bei Christen fänden.

[16] «Zeugnisse» Nr. VII. Über eine angebliche Gegenschrift des Gregorius Thaumaturgus – sie wäre dem Werk auf dem Fuße gefolgt – s. «Zeugnisse» Nr. IV.

[17] «*Usque ad x milia versuum*», sagt Hieronymus («Zeugnisse» Nr. XVII).

[18] «Zeugnisse» Nr. XIX.

di tempo, probabilmente pure in due libri, ha fatto un estratto di essa[12]. Anche l'imperatore Giuliano nella sua opera polemica contro i Galilei[13] l'ha usata senza nominare però Porfirio. Un piccolo estratto è stato presentato ancora ad Agostino in lingua latina[14].

Come Giuliano non ha nominato Porfirio in qualità di oppositore dei cristiani, anche l'Ellenismo del periodo seguente non ha ricordato quest'opera importante, dalla quale poteva imparare tanto[15]. Non era concorde ad esso anche la mentalità religiosa di Porfirio in generale, visto che non era un romantico-reazionario e in più criticava apertamente l'adorazione del culto degli dei. In questo senso Giuliano basandosi sull'Ellenismo di Giamblico fu il contestatore esemplare dei cristiani.

3.

Contro quest'opera da parte dei cristiani ci sono stati tre (quattro?) scritti, dei quali però non ci è rimasto nulla. Quello più antico (forse ancora ai tempi di Porfirio stesso) l'ha scritto Metodio di Olimpo[16] in un libro[17]. L'ultimo testimone di quest'opera è Filostorgio[18]. Subito dopo

[12] «Testimonianze» nr. V. Per il quesito se Ierocle e lo sconosciuto polemista siano la stessa persona, vedi allegato II.

[13] «Testimonianze» nr. XII. Cfr. Geffcken, *Kaiser Julianus,* (1914) p. 13, 130.

[14] «Testimonianze» nr. XXI.

[15] Importante rispetto a questo punto è la testimonianza diretta di Crisostomo (nr. XII) che afferma che le opere contro i cristiani ancora esistenti, si troverebbero ancora solo in mano degli stessi cristiani.

[16] «Testimonianze» nr. VII. Per una presunta risposta a Porfirio da parte di Gregorio Taumaturgo, che sarebbe seguita subito dopo l'opera anticristiana, vedi «Testimonianze» nr. IV.

[17] «Fino a diecimila versi», dice Girolamo («Testimonianze» nr. XVII).

[18] «Testimonianza» nr. XIX.

wahrscheinlich sofort – noch vor der Verfügung Constantins gegen Porphyrius – ein großes Werk des Eusebius in 25 Büchern[19]. Nachdem Julian den literarischen Streit wieder entfacht hatte, schrieb Apolinarius von Laodicea ein gewaltiges Werk in 30 Büchern[20], welches Philostorgius für die beste unter den Gegenschriften erklärte[21]. Sie ist sehr rasch verschwunden, auch ist uns von diesen drei Werken direkt nur ganz weniges erhalten. Nicht nur die *invidia temporum* ist hier anzuklagen; ist doch selbst in einer Handschrift des Suidas (Artikel «Porphyrius») der Titel Κατὰ Χριστιανῶν gestrichen worden! Doch hat sich das Werk des Eusebius in einigen Exemplaren noch sehr lange erhalten[22], so daß auf seine Wiederentdeckung noch gehofft werden darf.

Eine Widerlegung des Porphyrius hat noch Hieronymus angekündigt, Philostorgius als von ihm geleistet erwähnt[23]; aber jener hat sein Vorhaben sicher nicht ausgeführt – wir müßten sonst darum wissen – und vielleicht ernstlich gar nicht gehegt, von der Arbeit dieses wissen wir schlechterdings nichts. Der Auszug des Unbekannten aber (siehe oben) ist um das Jahr 400 von Makarius Magnes in einem großen Werke (ohne Kenntnis der Tatsache, daß hinter dem Auszug Porphyrius steht) widerlegt worden[24], wobei er, wie es scheint, fast vollständig, die *ipsissima verba* des Ungenannten (wie Origenes die des Celsus) wiedergegeben hat. Dieses Werk, welches noch im 16. Jahrhundert in mehreren Handschriften vorhanden war, dann verschwand, ist uns im Jahre 1876 aus einer athenischen Handschrift wieder-

[19] «Zeugnisse» Nr. VIII.
[20] «Zeugnisse» Nr. XIII.
[21] «Zeugnisse» Nr. XIX.
[22] «Zeugnisse» Nr. VIII.
[23] «Zeugnisse» Nr. XVII und XIX.
[24] «Zeugnisse» Nr. XV.

– ancora prima della proscrizione di Costantino contro Porfirio – sicuramente doveva esserci un'opera imponente in 25 libri di Eusebio[19]. Dopo che Giuliano aveva nuovamente intrapreso la battaglia letteraria, Apollinare di Laodicea ha scritto un'opera voluminosa di 30 libri[20], che Filostorgio reputava la più importante tra quelle scritte contro Porfirio[21].

Questa opera è scomparsa quasi subito, come tutte le altre tre opere, pochissimo è rimasto in modo diretto. In questo contesto non è da accusare soltanto l'*invidia temporum*, ma è da tenere presente che in un manoscritto della Suda (l'articolo *Porphyrius*) il titolo Κατὰ Χριστιανῶν è stato cancellato! Invece l'opera d'Eusebio si era conservata per molto tempo in alcuni esemplari[22]: questo ci fa sperare che prima o poi si troverà una copia.

Una confutazione di Porfirio l'aveva annunciata Girolamo, Filostorgio invece l'avrebbe composta[23], tuttavia il primo, cioè Girolamo, sicuramente non l'ha scritta, altrimenti ne avremmo dovuto sapere qualcosa; probabilmente egli non ebbe neanche seriamente l'intenzione di farla. Così del suo lavoro non sappiamo praticamente nulla. Il riassunto del polemista sconosciuto invece (vedi sopra), non sapendo che tale sintesi fosse di Porfirio stesso, sarebbe stato confutato da Macario di Magnesia in una vasta opera, verso l'anno 400[24]. In questa il Magnete ha quasi completamente ripetuto gli *ipsissima verba* dello sconosciuto (come Origene quella di Celso). Questo scritto, che ancora nel cinquecento era presente in diversi manoscritti successivamente scomparsi, nell'anno 1876 viene

[19] «Testimonianza» nr. VIII.
[20] «Testimonianza» nr. XIII.
[21] «Testimonianza» nr. XIX.
[22] «Testimonianze» nr. VIII.
[23] «Testimonianze» nr. XVII e XIX.
[24] «Testimonianze» nr. XV.

geschenkt worden; leider aber fehlen von den fünf Buchern mehr als zwei[25].

4.

Nachweisbar selbst gesehen hat das Werk des Porphyrius (außer den Genannten, zu denen also Makarius nicht gehört) sonst niemand[26], ja es ist sehr wahrscheinlich, daß auch Hieronymus es nicht selbst in Händen gehabt hat; denn so häufig, wenn er es zitiert, nennt er zugleich die Gegenschriften des Methodius, Eusebius und Apolinarius, daß der Verdacht, sie seien seine einzigen Gewährsmänner für den Inhalt des Werkes, nicht unterdrückt werden kann. Da sich nun keine einzige Stelle finden läßt, aus der eigene Kenntnis des Werkes für Hieronymus bewiesen werden kann, und da seine Arbeits- und Zitierweise sattsam bekannt ist[27], so darf man ihn nicht in die Zahl der direkten Zeugen für Porphyrius einstellen (dies ist auch Lataix' Meinung, s. p. 165)[28].

[25] Blondel, ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ ΑΠΟΚΡΙΤΙΚΟΣ Η ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ, Paris, 1876.

[26] Libanius (Nr. X) mag es in Händen gehabt haben, aber verraten hat er uns nichts. Diodors von Tarsus (Nr. XIV) Kenntnis ist zweifelhaft.

[27] Sehr ins Gewicht fällt auch, daß er trotz seiner vielen Zitate kaum ein einziges wörtliches bringt. Am nächsten kommen einem solchen noch Nr. 4 und 82. Auch die fortlaufenden Mitteilungen über die historische Exegese des Porphyrius im Danielkommentar zwingen durch ihre Form keineswegs zu der Annahme, Hieronymus habe direkt aus dem Werk seines Gegners geschöpft.

[28] Lübeck hat sich die Frage, ob Hieronymus unser Werk nur indirekt oder direkt gekannt hat, bei seiner Untersuchung der Quellen des Hieronymus nicht gestellt. Worauf sich die Behauptung Grützmachers (Hieron. II S. 30) gründet «daß Hieronymus eine selbständige Kenntnis von der Schrift des Neuplatonikers gegen die Christen besaß, ist fraglos», weiß ich nicht. Die Ankündigung des Hieronymus, er werde selbst das Werk widerlegen, reicht nicht aus.

rinvenuto in un manoscritto ateniese; purtroppo però dei cinque libri ne mancano più di due[25].

4.

All'infuori delle persone nominate, alle quali non appartiene Macario, l'opera di Porfirio non l'ha vista nessuno in modo certo[26], anzi è molto probabile che anche Girolamo non abbia avuto tra le mani nemmeno una copia originale. Spesso infatti, quando lo cita, nomina contemporaneamente le risposte di Metodio, Eusebio e Apollinare, cosa che fa pensare che lo Stridonense conoscesse l'opera solamente tramite questi ultimi. Visto che quindi non si trova neanche un punto nello scritto di Girolamo che prova la sua conoscenza personale dell'opera di Porfirio, e dato il suo risaputo metodo di lavorare e riportare direttamente da un'altra opera[27], non lo si può nominare come testimone diretto di Porfirio (questa è anche l'opinione di Lataix, vedi p. 165)[28].

[25] C. Blondel, ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΕΤΟΣ ΑΠΟΚΡΙΤΙΚΟΣ Η ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ, Parigi, 1876.

[26] Libanio (nr. X) probabilmente ha letto direttamente l'opera, però non dice nulla in merito. La conoscenza di Diodoro di Tarso invece (nr. XIV) è dubbiosa.

[27] Molto importante tra l'altro è che, nonostante le sue tante citazioni, non ce ne sia neanche una letterale. Si avvicinano i nr. 4 e 82. Anche le tante informazioni sull'esegesi storica di Porfirio nel commento di Daniele, inquadrati nel contesto della loro forma, dimostrano che Girolamo non ha preso spunto diretto dall'opera del suo oppositore.

[28] Lübeck durante la sua analisi delle fonti di Girolamo non si è posto la domanda se costui conoscesse l'opera direttamente o soltanto indirettamente. Non so su quale base Grützmacher (*Hieronymus* II p. 30) affermi che «senza dubbio Girolamo possedeva una conoscenza diretta dello scritto del neoplatonico contro i cristiani». Il solo enunciato di Girolamo secondo il quale egli stesso avrebbe confutato l'opera non basta per giungere a questa conclusione.

Ist dem aber so, dann ist es mit der Überlieferung des Werkes des Porphyrius übel bestellt. Von den Stücken, die von mir gesammelt sind, gehen nur die Nummern 1, 7, 8, 39, 40, 41, 47, 73, 80 (Eusebius)[29] und 83, 84 (Methodius)[30] auf direkte Gewährsmänner zurück. Die große Masse der Stücke verdankt man der indirekten Überlieferung bei Hieronymus und Makarius. Jener hat, die Gegenschriften des Eusebius und Apolinarius ausschreibend[31], außer der durchgehenden Berücksichtigung der porphyrianischen Danielkritik den Porphyrius mehr als 40 mal in seinen Schriften herangezogen (größtenteils nur referierend)[32]; diesem verdanken wir 52 Stücke. In indirekter Überlieferung liegen ferner 6 Stücke bei Augustin vor[33]; er selbst hat zwar andere Schriften des Porphyrius, nicht aber das Werk gegen die Christen gekannt[34]. Endlich ist je ein mehr oder minder zuverlässiges Stück aus indirekter Überlieferung bei Diodor (Nr. 93), Epiphanius (Nr. 12), Theodoret (Nr. 38), Severianus Gabal. (Nr. 42), Nemesius (Nr. 90b), Anastasius Sinaita (Nr. 65), Arethas (Nr. 66) und Theophylakt (Nr. 86) zu verzeichnen.

Nach Büchern determinierte Zitate gibt es nur sieben:

[29] Von ihnen stammt nur Nr. 8 und 39 aus dem Werk gegen Porphyrius, die übrigen sind anderen Schriften des Eusebius entnommen und nicht sämtlich sicher.

[30] Eines ist unsicher, das andere enthält nur zwei kurze Referate.

[31] Was er dem einen, was dem anderen verdankt, läßt sich nicht mehr ermitteln. Doch s. Nr. 43 V, wo er nur den Apolinarius nennt.

[32] Siehe die Nummern 2-6, 9, 10, 11, 14, 19-22, 25b, 37, 43-45, 49b, 55b, 56, 70, 82, 97. Unter mehreren Nummern stehen zwei und mehr Zitate.

[33] Siehe Nr. 46, 79, 81, 85, 91, 92.

[34] Wir kennen überhaupt keinen abendländischen Schriftsteller, der das Werk des Porphyrius selbständig benutzt hat. Daß sich nicht einmal Lactantius, der für diese Literatur sehr interessiert war, eine Kunde des Werkes verschafft, ja daß er den Porphyrius überhaupt nicht erwähnt hat, ist sehr auffallend.

Se questo però è vero, anche la trasmissione dell'opera di Porfirio è problematica. Dai brani da me raccolti soltanto i numeri 1, 7, 8, 39, 40, 41, 47, 73, 80 (Eusebio)[29] e 83, 84 (Metodio)[30] sono direttamente testimoniati. La maggior parte dei frammenti invece esiste grazie all'indiretta trasmissione di Girolamo e Macario. Quest'ultimo, partendo dalle risposte d'Eusebio e di Apollinare[31] oltre alla continua considerazione della critica a Daniele da parte di Porfirio, ha citato il neoplatonico per più di 40 volte nella sua opera (il più delle volte non citandolo direttamente, ma riportando alcune obiezioni al cristianesimo attribuibili a Porfirio)[32]. In tutto, da Macario, abbiamo desunto 52 frammenti.

In trasmissione indiretta ci sono pure sei frammenti tratti da Agostino[33], il quale conosceva altri scritti di Porfirio, ma non quello contro i cristiani[34]. In modo indiretto abbiamo anche un frammento di Diodoro (nr. 93), Epifanio (nr. 12), Teodoreto (nr. 38), Severiano di Gabala (nr. 42), Nemesio (nr. 90b), Anastasio Sinaita (nr. 65), Areta (nr. 66) e Teofilatto (nr. 86).

Le citazioni riguardanti i libri dell'opera di Porfirio

[29] Di questi soltanto il numero 8 e 39 sono presi dall'opera *Contro Porfirio*, gli altri sono presi da altre opere d'Eusebio e non sono nemmeno sicuri.

[30] Uno non è certo, l'altro comprende soltanto due brevi relazioni.

[31] Che cosa abbia preso dall'uno o dall'altro non si può più verificare. Si veda, però n. 43 V, dove nomina soltanto Apollinare.

[32] Si vedano i numeri 2-6, 9, 10, 11, 14, 19-22, 25b, 37, 43-45, 49b, 55b, 56, 70, 82, 97. Sotto più numeri stanno due o più citazioni.

[33] Vedi nr. 46, 79, 81, 85, 91, 92.

[34] Non conosciamo nessuno scrittore occidentale, che ha adoperato l'opera di Porfirio in modo autonomo. Di particolare interesse è anche il fatto che Lattanzio, molto interessato a questo tipo di letteratura, non si era informato su questa opera, anzi non l'ha neanche nominata.

Eusebius zitiert Nr. 39 das 3. Buch. Nr. 40 und 41 das 4. Buch; Hieronymus zitiert Nr. 21 das 1 Buch, Nr. 43 das 12., Nr. 44 das 13. und Nr. 9 das 14 Buch. Von einer Kapiteleinteilung ist nichts bekannt.

5.

Stammen die Zitate bei Hieronymus auch aus indirekter Überlieferung, so haben sie doch nahezu den Wert direkter Überlieferung, da sie aus den Werken des Eusebius und Apolinarius geflossen sind, in denen zahlreiche Ausführungen des Porphyrius in großem Umfang wörtlich wiedergegeben waren. Die Zitate des Hieronymus also, verbunden mit den wenigen Zitaten aus Eusebius, bilden den Grundstock unserer Kenntnis des verlorenen Werkes und sind daher auch der kritische Maßstab für alles, was sich uns sonst als zu dem Werke gehörig anbietet[35]. Aber eben nach diesem Maßstab ist es überaus wahrscheinlich, daß wir in den 52 Stücken bei Makarius Magnes wesentlich porphyrianisches Gut zu erkennen haben. Zwar sind sie durch eine doppelte Vermittelung auf uns gekommen, indem sie erst von einem Unbekannten exzerpiert, dann von Makarius aufgegriffen und in eine umfangreiche fingierte Streitunterredung eingestellt worden sind[36]. Aber der apriorische Verdacht, daß ihnen dabei sachlich Fremdes beigemischt worden ist und sie zugleich eine einschneidende Bearbeitung erfahren haben, läßt sich, soviel ich sehe, an keinem Punkte beweisen (wenn man stilistische Änderungen aller Art, die nicht gering sein mögen, vorbehält), und nicht ganz klein ist die Zahl solcher

[35] Doch kommen als kritische Maßstäbe auch die zahlreichen erhaltenen Schriften des Porphyrius hier in Betracht.

[36] Die Verhältnisse liegen also hier ähnlich wie bei Überlieferung der ältesten christlichen Apologie (Aristides) in der Originalsprache. In dieser kennen wir sie nur, weil sie, ohne wesentliche Veränderungen, in die späte Heiligengeschichte des Barlaam und Joasaph eingestellt worden ist. Aber es gibt freilich daneben eine vollständige syrische Übersetzung der Apologie.

sono soltanto sette: Eusebio cita i libri III (nr. 39) e IV (nr. 40 e 41); Girolamo (nr. 21) cita il libro I, il XII (nr. 43), il XIII (nr. 44) e il XIV (nr. 9). Nulla sappiamo di un'eventuale introduzione.

5.

Anche se le citazioni da Girolamo sono indirette, hanno quasi il valore di trasmissioni dirette, visto che derivano dalle opere d'Eusebio e Apollinare, nelle quali gran parte delle esposizioni di Porfirio sono letteralmente riferite. Le citazioni di Girolamo ed Eusebio quindi sono la base per la nostra conoscenza dell'opera perduta e quindi anche la misura per tutto ciò che può appartenere a questo scritto[35]. Ma proprio in conformità a questa misura è molto probabile che in questi 52 frammenti tratti da Macario di Magnesia possiamo riconoscere un contenuto essenzialmente porfiriano. Sono arrivati a noi tramite due intermediazioni, visto che prima sono stati riassunti da uno sconosciuto e poi ripresi da Macario e usati per una finta controversia[36]. Ma il sospetto aprioristico, che siano state aggiunte artatamente cose estranee e che detti frammenti siano stati successivamente rielaborati, decisamente secondo me è qualche cosa di non dimostrabile (se si tralasciano alcuni cambiamenti stilistici di un certo tipo, che saranno stati apportati in modo considerevole). Non esiguo è anche il numero di passaggi che come contenuto e come stile portano l'im-

[35] Come misure critiche possono servire comunque anche le tante opere di Porfirio a noi pervenute.

[36] Si ripresentano le stesse condizioni sulla trasmissione della più antica Apologia cristiana (Aristide) nella lingua originale. In questo caso, la conosciamo soltanto, perché dopo è stata inserita nella storia dei santi di Barlaam e Joasaph. Però naturalmente c'è pure una traduzione completa siriana dell'Apologia.

Stellen, die inhaltlich und auch stilistisch das Gepräge des Porphyrius tragen[37]. Die Beobachtungen, die einige Gelehrte gemacht haben[38], die Anschauungen des echten Porphyrius und des Heiden bei Makarius deckten sich nicht in allen Punkten, sind teils nicht stichhaltig, teils beziehen sie sich auf spätere und frühere Schriften des Porphyrius, in denen er nachweisbar auch in anderen Lehrpunkten andere Meinungen vorgetragen hat[39]. Man darf daher mit gutem kritischen Gewissen die Ausführungen des Heiden bei Makarius als porphyrianisch in Anspruch nehmen, wenn man auch keine Garantie für die Zuverlässigkeit jedes Satzes und jeder Wendung – am wenigsten für das Beiwerk – zu übernahmen vermag[40].

Hat man sich aber hiervon überzeugt, dann wäre es eine überkritische Pedanterie, jene 52 Stücke und überhaupt alles nicht ganz Sichere von dem absolut Sicheren zu scheiden und für sich zu drucken. Selbst Crafen (II), der sich am energischsten gesträubt hat, hinter dem Heiden des Makarius Porphyrius zu sehen, rät jetzt, in die systematische Ordnung der Fragmente die von Makarius gelieferten einzuordnen und verlangt nur, daß sie an den Schluß jedes Abschnitts gestellt werden[41]. Bei der Schmalheit der ganzen Überlieferung würde der Leser um jeden Eindruck kommen, wenn sichere Fragmente, Exzerpte, Referate und Abgeleitetes je für sich gedruckt würden, währen es im anderen Falle, wie ich hoffe, gelingt, ein einigermaßen eindrucksvolles und nicht zu ärmliches Bild zu gewinnen. Man mag sich dabei

[37] Man beachte dabei, wie schmal unser Material in bezug auf wörtliche Zitate aus dem Werk des Porphyrius ist.

[38] Siehe z. B. Geffcken, Zwei Apologeten, 1907, S. 304 ff. und Crafen (1)

[39] Über das Schwanken der Lehrmeinungen des Porphyrius s. «Zeugnisse» Nr. I (Eunapius und Georgius Pisid.).

[40] Näheres s. in meiner Abhandlung in dem «*Texten und Untersuch.*», Bd. 37, 4 (1911) und unten in der Beilage I.

[41] Crafen (II) S. 499 n. 2: «In each case the references which come

pronta di Porfirio[37]. L'osservazione di alcuni studiosi[38] è che le opinioni del vero Porfirio e del pagano, secondo Macario, non sono sempre identiche, a volte non sono plausibili e a volte riguardano scritti più antichi o più recenti di quelli di Porfirio nei quali, anche rispetto ad altri argomenti, ha espresso altre opinioni[39]. Quindi con buona probabilità le elaborazioni del pagano trasmesse da Macario si possono considerare come provenienti da Porfirio, anche se non si ha la garanzia dell'esattezza di ogni frase, soprattutto per quanto concerne le opere allegate[40].

Se però si è convinti di questo fatto, sarebbe una pedanteria troppo critica separare quei 52 frammenti e tutti gli altri che non sono assolutamente sicuri da quelli insicuri, e stamparli separatamente.

Addirittura Crafer (II), che all'inizio si era opposto energicamente nel vedere Porfirio dietro il personaggio pagano sconosciuto di Macario, adesso consiglia di inserire nell'ordine sistematico dei frammenti anche quelli del Magnete pretendendo soltanto, che vengano messi alla fine di ogni capitolo[41]. Visto il poco materiale trasmesso, il lettore non si potrebbe fare un'immagine soddisfacente, se i frammenti, estratti e trasmessi, considerati attendibili, fossero stampati separatamente. Invece in questo modo spero che sia possibile farsi un'immagine esaustiva e ricca. Si può obiettare, che in questo modo

[37] Si consideri pure il poco materiale disponibile di citazioni letterali dell'opera di Porfirio.

[38] Vedi per esempio B. Geffcken, *Zwei Apologeten*, 1907, p. 304 segg. e Crafer (I).

[39] Per l'instabilità delle opinioni di Porfirio, vedi «Testimonianze» nr. I (Eunapio e Giorgio Pisida.)

[40] Vedi pure la mia trattazione in «*Texten und Untersuch.*», volume 37, 4 (1911) e sotto nell'allegato I.

[41] Crafer (II) p. 499 n. 2: «In ogni caso i riferimenti che vengono

sagen, daß nicht überall Porphyrius rein und sicher hervortritt, sondern daß Abgeleitetes untermengt ist. Ich glaube aber, daß in der folgenden Sammlung nichts steht, was nicht mindestens in dieser oder jener Weise auf ihn zurückgeht.

Dagegen habe ich mich nicht dazu entschließen können, den Vorschlägen bzw, den Versuchen von Wagenmann, Georgiades, Kleffner und Crafer (II) zu folgen und den Inhalt der einzelnen Bücher zu rekonstruieren. Das ist bei nur sieben Zitaten nach der Buchzahl ein ganz aussichtsloses Unternehmen! Feststellen läßt sich nur, daß Porphyrius gleich im ersten Buch – aus guten Gründen – die Glaubwürdigkeit der Apostel und Evangelisten geprüft hat. Sehr wahrscheinlich ist, daß das von von Wilamowitz entdeckte Stück dem Prolog des Werks angehört. Aber wenn sich Porphyrius nachweisbar im 3. und 4. Buch mit dem Alten Testament und im 12. Buch wiederum mit einem alttestamentlichen Buch (Daniel) beschäftig hat, wenn wir ferner vom Inhalt der Bücher 5-11 kein einziges beziffertes Zitat besitzen, wie will man da über die Anlage des Werks etwas auch nur Wahrscheinliches sagen? Das Exzerpt des Unbekannten bei Makarius hilft uns auch nichts, da dieses sich ganz auf den neutestamentlichen Stoff des Porphyrius beschränkt und dieser in zwei Büchern neu gruppiert hat[42].

Aber auch das ist nicht zweckmäßig, mit Lardner die Fragmente und Referate nach der Reihenfolge der biblischen Bücher zu ordnen. Dadurch wird der Eindruck der Angriffe sehr geschwächt, da eine ganz bunte Reihe entsteht. Die Fragmente kommen meines Erachtens am besten zu ihrem Rechte, wenn man das Material also ordnet: 1. Kritik der Evangelisten

from the *Apocriticus* will be placed last, as having a less degree of certainty».

[42] Siehe meine Abhandlung in den *Texten und Untersuch.* Bd. 37, 4. Der Exzerptor des Porphyrius ist willkürlich verfahren, indem er sich lediglich von dem Gesichtspunkt leiten ließ, in zwei Büchern das ihm Wichtigste aus Porphyrius zusammenzufassen, deren erstes die Kritik des evangelischen Stoffs, das zweite aber die Kritik des Stoff aus der Apostelgeschichte

non sempre si delinea soltanto il pensiero di Porfirio, ma anche obiezioni diverse. Penso però, che nella presente raccolta non ci sia niente che non derivi in qualche modo da Porfirio stesso.

Invece non sono stato concorde nel seguire le proposte o tentativi di Wagenmann, Georgiades, Kleffner e Crafer (II) di ricostruire il contenuto dei singoli libri. Fare una prova del genere con solamente sette citazioni conservate e un così grande numero di libri non è proponibile! Si può soltanto accertare che Porfirio immediatamente nel primo libro – per motivi validi – ha esaminato la credibilità degli apostoli e degli evangelisti. Molto probabilmente invece il frammento scoperto da Wilamowitz fa parte del prologo dell'opera. Ma se Porfirio, come sappiamo di sicuro, nel III e IV libro si occupa del Vecchio Testamento e poi nel XII libro si occupa nuovamente di un libro del Vecchio Testamento (Daniele), e se in più sul contenuto dei libri dal numero 5 al numero 11 non abbiamo nessuna citazione, come si può tentare di dire qualcosa sulla impostazione della intera opera? Neanche l'estratto dello sconosciuto polemista fatto da Macario ci aiuta, visto che l'oppositore si riferisce solamente al materiale del Nuovo Testamento attaccato da Porfirio, e lo ha sintetizzato in due libri[42].

Non è opportuno nemmeno sistemare i frammenti e resoconti seguendo la sequenza dei libri biblici come ha fatto Lardner. In questo modo si ottiene un'immagine molto più debole degli attacchi. I frammenti secondo me quindi devono essere ordinati in questo modo: 1. Critica

dall'Apocritico saranno messi alla fine, in quanto hanno un basso grado di certezza».

[42] Vedi la mia trattazione in *Texten und Untersuch.*, volume 37,4. Lo sconosciuto polemista che ha riassunto l'opera di di Porfirio si è fatto guidare soltanto dal pensiero di concentrare in due libri le cose più importanti di Porfirio. Nel primo la critica del Vangelo e nel secondo la critica del materiale concernente la storia degli aposto-

und Apostel als Grundlegung der Kritik des Christentums, 2. Kritik des Alten Testaments, 3. Kritik der Taten und Sprüche Jesu, 4. Dogmatisches, 5. Zur kirchlichen Gegenwart.

6.

Da wir den Umfang weder des Gesamtwerks noch eines einzelnen Buchs kennen und Anlage sowie Faden uns verborgen sind, so vermögen wir uns von dem formellen Charakter des Werks nähere Vorstellungen überhaupt nicht zu machen[43]. War das ganze 12 Buch mit der Kritik des Daniel ausgefüllt (Nr. 43 A Hieron.: «*Contra prophetam Danielem XII. Librum scripsit Porphyrius*») und war die Auseinandersetzung mit anderen Büchern der Bibel ähnlich ausführlich, so erscheint das Bild des Werks anders, als wenn man es nach einzelnen Fragmenten zu konstruieren versucht. Als sicher darf angenommen werden, daß die Bibel von Porphyrius als der zu bekämpfende Feind angesehen worden ist und daß er für die verschiedenen Schichten innerhalb der Autoritäten der Kirche (Altes Testament, Jesus, die Apostel, die ursprünglichen Gläubigen) und für ihre Widersprüche untereinander und in ihrem Verhältnis zur christlichen Gegenwart ein scharfes Auge besessen hat. In der Kritik der evangelischen Überlieferung und des Neuen Testaments traf er vielfach (wie Celsus) mit der jüdischen Kritik zusammen. Ob er sie gekannt und benutzt hat, läßt sich aber nicht ausmachen. Auch ist nicht gewiß, daß er den Celsus gekannt hat, so oft und so frappant er sich auch mit ihm berührt[44]. In der alttestamentlichen Kri-

und dem ganzen Apostolus enthielt. Makarius seinerseits ist dieser Ordnung zum Teil gefolgt, zum Teil hat er sie durchbrochen.

[43] Nur vermuten können wir, daß die übliche Buchlänge von Porphyrius eingehalten worden ist und daß demnach sein Werk etwa so umfangreich war wie die 15 Bücher der *Praeparatio evangelica* des Eusebius.

[44] Die Berührungen sind von Loesche (s. auch Geffcken) wesentlich vollständig angegeben, so daß eine Zusammenstellung hier zu geben überflüssig erscheint. Es gibt keine Stelle, die Benutzung des Celsus evident macht. Auch hatten sich gewiß schon bis zum Jahre 270 in der

degli evangelisti e apostoli come base per la critica del cristianesimo, 2. Critica del Vecchio Testamento, 3. Critica delle opere e parole di Gesù, 4. Dogmatica, 5. La chiesa contemporanea.

6.

Visto che noi non conosciamo la grandezza dell'opera intera e neanche dei singoli libri, come non sappiamo neanche dell'organizzazione, non ci possiamo fare l'idea del carattere formale dello scritto[43]. Se l'intero XII libro trattava la critica di Daniele (nr. 43 A Girolamo: «*Porfirio scrisse il XII libro contro il profeta Daniele*») e la discussione sugli altri libri della Bibbia era altrettanto dettagliata, l'immagine dell'opera cambia rispetto a quando la ricostruiamo secondo i singoli frammenti. Di sicuro sappiamo che per Porfirio la Bibbia era il nemico da combattere e che lui aveva un occhio molto critico per le diverse autorità della Chiesa (Vecchio Testamento, Gesù, gli apostoli, i primi credenti) e per le contraddizioni fra loro e il loro rapporto con la cristianità del tempo. La sua critica sulla trasmissione fatta dagli evangelisti e sul Nuovo Testamento coincideva spesso (come Celso) con la critica giudaica. In che modo però la conosceva e di conseguenza in che modo la usava non si può dire, come neanche possiamo dire se ha conosciuto Celso, nonostante il suo simile modo di pensare[44]. Nella sua critica al Vecchio Testamento il

li e le accuse all'apostolo Paolo. Macario invece in parte ha seguito quest'ordine, e in parte no.

[43] Possiamo soltanto presumere che Porfirio abbia adoperato la lunghezza abituale dei libri per cui la sua opera potrebbe corrispondere all'incirca ai 15 libri della *Praeparatio evangelica* di Eusebio.

[44] Queste convergenze sono già state presentati da Loesche (vedi anche Geffcken), è quindi superfluo farlo nuovamente qui. Non c'è alcun luogo che evidenzi l'uso di Celso. Fino all'anno 270 nella po-

tik triff er mit der gnostisch-marcionitischen zusammen; aber auch hier gestatten die schmalen Fragmente kein Urteil über tatsächliche Abhängigkeit. Die Gnostiker waren den Neuplatonikern unsympathisch. Das chronographische Werk seines älteren Landsmanns Julius Africanus (auch dessen kritische Danielstudie[45] hat Porphyrius gekannt und sich in einem besonderen Werk mit ihm auseinandergesetzt[46].

heidnischen Polemik gegen das Christentum immer wiederkehrende Einwürfe und Argumente ausgebildet.

[45] Siehe Nr. 43B.

[46] Auf Chronographie legte Porphyrius bei der Polemik großes Gewicht, und den Anspruch der Christen, die «älteste» Religion bzw. die Religion, zu besitzen, zu widerlegen. Das große chronographische Werk, das er ausgearbeitet und von dem wir sehr wertvolle Fragmente in Eusebius Chronik besitzen (Müller, *Fragm. Historicorum Graecorum* III S. 688 ff.), reichte von Troja bis zur Regierung Claudius'II., fußte auf ausgezeichneten Dokumenten und diente letztlich auch der antichristlichen Polemik (s. Bidez S. 73: «il est à présumer qu'en plus d'un endroit la chronographie de Porphyre se rattache à des controverses où étaient impliqués les chrétiens, et entre autres Julius Africanus»). Über die Literatur, die Porphyrius in dem Werk gegen die Christen neben dem gründlichsten Bibelstudium benutzt hat, läßt sich auf Grund der spärlichen Fragmente über das bereits Bemerkte hinaus wenig sagen. Daß er einer der belesenten Gelehrten des 3. Jahrhunderts gewesen ist, wird noch deutlicher werden, wenn einmal alles vorliegt, was von ihm erhalten ist (einen vortrefflichen Katalog seiner Werke hat Bidez S. 65-73 in 77 Nummern gegeben); doch hat man nach den Fragmenten den Eindruck, der freilich trügen kann, daß er in seiner Christenpolemik nicht wie Celsus auch viel nachapostolische Literatur herangezogen hat (die Apokalypsen Esra und Petri waren ihm innerhalb der Bibel überliefert Nr. 68, 89, 90). Mit Origenes (Nr. 39: *Stromata*) und Julius Africanus hat er sich auseinandergesetzt und (Nr. 26) eine Schrift heragenzogen, die vom Aufenthalt des Petrus in Rom erzählte; darüber hinaus finde ich nichts Sicheres. Augenscheinlich hat er (anders als Celsus) die katholische Kirche und die gnostische Bewegung scharf auseinandergehalten, indem er sich nur gegen jene richtete. Das entsprach dem Tatbestand in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts; beide waren damals völlig geschieden. – Die profanen Quellen anlangend, so bietet ein Fragment bei Hieronymus (Nr. 43C)

neoplatonico concorda spesso con quella gnostica-marcionitica, ma anche in questo punti, dato i pochi frammenti, non possiamo dare un giudizio sulla reale dipendenza. Gli gnostici erano malvisti dai neoplatonici. Porfirio sicuramente conosceva l'opera contemporanea del suo connazionale più vecchio Giulio Africano (come anche la sua analisi critica su Daniele[45]) e, in un'opera specifica, aveva anche formulato delle riflessioni su questa[46].

lemica pagana contro il cristianesimo sicuramente si erano formate alcune argomentazioni, che si ripetevano sempre.

[45] Vedi nr. 43B.

[46] Nella sua polemica Porfirio dava molto peso alla cronologia per contraddire la pretesa del cristianesimo di essere la religione più antica. La grande opera cronografica, che il neoplatonico aveva elaborato e della quale nella *Chronica* d'Eusebio abbiamo dei frammenti preziosi (Müller, *Fragm. Historicorum Graecorum* III p. 688 sgg.) comprendeva il periodo intercorrente da Troia al governo di Claudio II, ed era basata su documenti eccellenti e sosteneva infine anche la polemica contro i cristiani (v. Bidez p. 73: «Bisogna presumere che in più di un punto la cronografia di Porfirio si ricollega a delle controversie dove vi erano implicati i cristiani e in altre Giulio Africano»). – Per la letteratura, a parte la Bibbia stessa, che Porfirio ha usato nella sua opera contro i cristiani, non si può dire altro di quello già detto prima, visto i pochi frammenti conservati. Che comunque sia stato uno degli studiosi più eruditi del III secolo sarà ancora più evidente, quando sarà possibile consultare tutto quello che è conservato di lui (un catalogo eccellente delle sue opere lo ha fatto Bidez alle pp. 65-73 riportando 77 titoli); però si ha l'impressione, che naturalmente può ingannare, che nella sua polemica contro i cristiani non ha usato come Celso molta letteratura successiva a quella apostolica (le apocalissi di Esdra e di Pietro le ha considerate tramite la Bibbia nr. 68, 89, 90). Si è occupato di Origene (nr. 39: *Stromata*) e di Giulio Africano (nr. 26) e ha utilizzato uno scritto, che parlava della permanenza di Pietro a Roma; per il resto non si può dire niente di sicuro. In confronto a Celso ha separato decisamente la Chiesa cattolica e il movimento gnostico, parlando soltanto contro la prima. Questo conformemente alle realtà della seconda metà del III secolo, visto che le due Chiese a quel tempo erano ben distinte. – Riguardo invece alle fonti profane, un frammento tratto da Girolamo (nr. 43C) offre un gran numero di

Am wahrscheinlichsten ist, daß in dem weitschichtigen Werk sehr lange, längere und ganz kurze kritische Abschnitte gewechselt haben. Auch in den bei Makarius enthaltenen Stükken ist die Polemik nach Umfang eine verschiedene, Kurze, schlagende Gegenbemerkungen stehen neben ausführlicheren Widerlegungen[47]. Das Ganze war ein sehr ausgeführtes Meisterstück des sogenannten gesunden Menschenverstands in gutem und schlimmen Sinn. Sophistisches und «Dialektisches» (absichtliches Mißverstehen und Argumente übler Art) haben nicht gefehlt, wie das in der antiken Polemik selbstverständlich ist. Aber vor allem war das Werk die Arbeit unverächtlicher Gelehrsamkeit und eines ausgezeichneten Fleißes[48].

7.

Die wissenschaftlichen Bemühungen der neueren Zeit um Porphyrius beginnen mit der Arbeit Holstens 1630 («*De vita et scriptis Porphyrii*»). Erst mehr als 100 Jahre später bot Lardner eine treffliche Zusammenstellung dessen, was man in bezug auf das Werk «Gegen die Christen» damals zusammenbringen konnte – eine umsichtige und fleißige Arbeit, in der nur sehr Weniges übersehen ist. Die Entdeckung des

eine Reihe von Namen, hauptsächlich von Geschichtsschreiben (Suctorius [Sutorius], Callinicus, Diodorus, Hieronymus, Polybius, Posidonius, Claudius, Theon [zwei Namen oder einer?], Andronicus Alypius [?]); ein Fragment bei Eusebius (Nr. 41) zeigt, daß er sich auf Sanchuniaton (Philo Byblius) gestützt hat. Nr. 55 wird auf die wissenschaftlichen Topographen verwiesen (οἱ τὴν ἀλήθειαν τῶν τόπων ἀφηγούμενοι).

[47] Siehe die längeren Ausführungen in Nr. 49, 69, 71, 72, 94 usw.

[48] Man wird das Werk, den Umfang des Wissens seines Verfassers anlangend, den Werken des Eusebius naherücken dürfen, hinsichtlich der Kritik übertraf es diesen. Im ganzen war es eines der letzten selbständigen und bedeutenden historisch-kritischen Werke, die das Altertum hervorgebracht hat. Was die persönliche Stellung des Porphyrius zum Christentum betrifft, wie sie in diesen Werke hervortritt und wie sie aus seinen andern Schriften und der Überlieferung hervorgeht, so bietet sie, da sie nicht eindeutig und nicht konstant gewesen ist, Probleme, die hier nicht er ledigt werden können. Was aus den Makariusfragmenten

Più probabile è che in quest'opera voluminosa variavano passaggi a volte molto lunghi, a volte estesi, a volte molto brevi. Anche nei frammenti contenuti in Macario varia la dimensione della polemica. Ci sono risposte molto brevi ma pungenti, come anche confutazioni voluminose[47]. Nell'insieme era un'opera che presentava l'eccellenza nell'intelletto umano, sia in senso buono che cattivo. Non mancavano aspetti sofistici e dialettici (equivoci intenzionali e argomenti volutamente polemici), come era usuale nella polemica antica. Ma l'opera era soprattutto un lavoro erudito e di eccellente rigore[48].

7.

Le fatiche scientifiche dei tempi moderni attorno a Porfirio iniziano con il lavoro di Holsten nell'anno 1630 («*De vita et scriptis Porphyrii*»). Soltanto più di 100 anni dopo Lardner ha fatto una raccolta eccellente di tutto quello che al suo tempo si poteva abbinare all'opera «Contro i cristiani» – un lavoro avveduto e diligente, nel quale si è tralasciato pochissimo.

nomi, soprattutto di scrittori di storia (Suttorio [Sutorio], Callinico, Diodoro, Ieronimo, Polibio, Posidonio, Claudio, Teone [due nomi o uno?], Andronico, Alipio [?]; un frammento da Eusebio (nr. 41) mostra, che si è basato su Sancuniatone (Filone di Biblo). Il nr. 55 è riferito alle topografie scientifiche («Coloro che hanno esposto la verità sui luoghi).

[47] Vedi le esposizioni più lunghe in nr. 49, 69, 71, 72, 94, ecc.

[48] Si può avvicinare l'opera, date le vaste cognizioni del suo autore alle opere di Eusebio, invece riguardo la critica addirittura le superava. Nell'insieme era una delle ultime opere autonome e significanti di carattere storico-critico, che è stata scritta nell'antichità. Riguardo alla posizione personale di Porfirio contro il cristianesimo, come si presenta in quest'opera e come si evidenzia anche in altri scritti e trasmissioni, a causa della sua frammentarietà e poca chiarezza, comporta delle problematiche, che qui non si possono risolvere. Quello

Werks des Makarius Magnes durch Blondel gab der Forschung einen neuen Ansporn (1876). Wagenmann löste die heidnischen Fragmente aus dem Werke heraus, übersetzte sie ins Deutsche und erklärte sich für den porphyrianischen Ursprung, sich gegen die wendend, die, wie Duchesne (1877), nicht an Porphyrius, sondern ausschließlich an Hierokles denken wollten (1878). Nach partikularen Arbeiten mancherlei Art und Rekonstruktionsspekulationen (Loesche, Georgiades, Kleffner, Neumann, Carl Schmidt, Asmus usw.), unter denen die Untersuchungen von Lataix (1897)[49] und Geffcken (1907) besonders zu nennen sind, erschien Schalkhaußers mühevolle und erschöpfende Untersuchung über die Überlieferung des Werks des Makarius, die auch einiges Neue zum Werk des Porphyrius brachte (1907). In demselben Jahre begann Crafer seine umfangreichen Studien, die er im Jahre 1914, die älteren stark korrigierend, fortgesetzt und mit einer Rekonstruktion des Werks beschlossen hat. Über diese Arbeit siehe die Beilage II. Im Jahre 1911 untersuchte ich die Makariusfragmente aufs neue, überzeugte mich von ihrem porphyrianischen Inhalt und gab sie griechisch und deutsch mit einem Kommentar heraus. Im Jahre 1913 endlich erschien die ausgezeichnete Monographie von Bidez «Vie de Porphyre», in welcher das Werk gegen die Christen aber nur kurz behandelt werden konnte. In allen diesen Schrif-

in dieser Hinsicht gewonnen werden kann, habe ich in meiner Abhandlung (1911) dargelegt: was der Brief an Marcella lehrt, ist in dem Aufsatz «Greek and Christian piety at the end of the 3rd century» (Hibbert Journal T. 10, 1911, pp. 65-82) ausgeführt.

[49] Lataix' Untersuchung über den Danielkommentar des Hieronymus und damit auch über die Danielkritik des Porphyrius ist eine gründliche und unparteiische Studie. Bei aller Hochschätzung der historischen Kritik des Porphyrius muß man übrigens doch sagen, daß sie sich zuletzt, wo wirklich Messianisches und Eschatologisches bei Daniel vorliegt, überschlägt, um alles auf die Zeit des Antiochus zu deuten. «Porphyre était vraiment superficiel» – ich würde sagen: parteiisch – gewaltsam –, «quand il prétendait que l'auteur de la prophetie, dans les endroits où

La scoperta dell'opera di Macario di Magnesia da parte di Blondel ha stimolato nuovamente la ricerca (1876). Wagenmann ha estratto i frammenti pagani dall'opera, li ha tradotti in tedesco e ha difeso l'idea di un'origine porfiriana contro coloro che, come Duchesne (1877), non ritenevano che il polemista fosse Porfirio, bensì Ierocle (1878). Dopo lavori particolari di diverse impostazioni e ricerche di ricostruzione dell'opera (Loesche, Georgiades, Kleffner, Neumann, Carl Schmidt, Asmus, ecc.), fra i quali si devono nominare soprattutto le analisi di Lataix (1897)[49] e Geffcken (1907), è stata pubblicata l'analisi laboriosa ed esauriente di Schalkhaußer sulla trasmissione dell'opera di Macario, che portava qualche novità sull'opera di Porfirio (1907). Nello stesso anno Crafer ha iniziato le sue analisi di ampio respiro, e nel 1914, correggendo moltissimo gli studiosi antecedenti, ha continuato e finito con un'altra ricostruzione dell'opera. Su questo lavoro vedi l'allegato II. Nell'anno 1911 ho analizzato nuovamente i frammenti di Macario, mi sono convinto del loro contenuto porfiriano e li ho editi con un commento in lingua greca e tedesca. Nell'anno 1913 finalmente è stato pubblicata l'eccellente monografia di Bidez «*Vie de Porphyre*», nella quale però l'opera contro i cristiani viene trattata molto brevemente. In tutti questi scritti i

che si può dire in base ai frammenti di Macario, l'ho già detto nella mia trattazione (1911); che cosa insegna la *Lettera a Marcella* è scritto nel saggio «*Greek and christian piety at the end of the 3rd century*» (Hibbert Journal T. 10, 1911, pp. 65-82).

[49] L'analisi di Lataix sul commento di Daniele, tratto da Girolamo e quindi anche sulla critica di Daniele da Porfirio, è un'analisi approfondita e obiettiva. Nonostante la grande stima della critica storica di Porfirio si deve dire che alla fine, dove dal testo di Daniele si evincono messaggi messianici ed escatologici, Porfirio interpreta la profezia riducendo il tutto al tempo del regno di Antioco IV. «Porfirio era veramente superficiale» – io direi: parzialmente violento –, «quando pretendeva che l'autore della profezia, nei punti dove parla del figlio dell'uomo

ten sind die Fragmente des Porphyrius nicht gesammelt und abgedruckt, sondern zum Teil nur angedeutet, so daß noch immer Lardners ungenügende Zusammenstellung gebraucht werden muß. Am nächsten ist einer vollständigen Sammlung Crafer gekommen; aber auch er deutet vieles, so den Inhalt der Makariusfragmente, nur an.

8.

Die nachstehende Ausgabe beginnt mit den «Zeugnissen». Es folgen dann, zu einer einzigen Gruppe vereinigt, die Fragmente und Exzerpte, die Referate und Abgeleitetes. Viel Neues habe ich trotz jahrelangen Suchens nicht gefunden, aber doch manches Entdeckte aber Versteckte und einzelnes Neue[50]. Nicht berücksichtigt ist, was Porphyrius in anderen Schriften über Christus und Christliches gesagt hat; obgleich es nicht viel ist, würde die Aufnahme zu weit geführt haben; auch liegt ja ein großer Teil der porphyrianischen Schriftstellerei noch ganz im argen und muß erst in Angriff genommen werden. Wie weit bei dem «Abgeleiteten» zu gehen war, war eine Sache des Taktes. Es ist z. B. sehr möglich, daß in Pseudojustins *Quaest. et Respon.* Nicht nur einiges porphyrianische Gut[51], sondern sehr vieles steckt[52]; aber wir besitzen keine Mittel, um es herauszu-

il parle de fils d'homme qui vient sur les nuées, du règne des saints, de la résurrection, mentait pour souvenir l'espérance de ses compatriotes. N'était-il pas rempli lui-même de l'espérance invicible qu'il voulait communiquer aux autres?»

[50] In den Kommentaren zum Philosophen Porphyrius ist so gut wie nichts zu finden, und so gut wie vergeblich habe ich daher die akademische Ausgabe der Aristoteleskommentare durchgesehen. Es ist das auch nicht auffallend; denn je höher das Ansehen des Philosophen Porphyrius im Mittelalter stand, um so radikaler mußte die leiseste Erinnerung an den Christenfeind ausgetilgt werden. Übrigens war ja das böse Werk schon seit der Mitte des 5. Jahrhunderts nirgends mehr zu finden.

[51] Siehe Geffcken, a.a.O. S. 307.

[52] Man kann auf 11 (66), 13 (132), 17 (2), 21 (6), 22 (7), 33 (23), 34 (24),

frammenti di Porfirio non sono raccolti e stampati, ma solamente accennati, tanto che ancora oggi si deve usare la raccolta superata di Lardner. Ad una raccolta completa si avvicina di più il Crafer, che tuttavia per molte opere, come il contenuto dei frammenti di Macario, fa soltanto un rapido accenno.

8.

L'edizione seguente inizia con le «Testimonianze». Poi, raccolti in un solo gruppo, seguono i frammenti ed estratti, le relazioni e le deduzioni. Molte cose nuove, nonostante anni di ricerca non le ho trovate; tuttavia qualcosa di conosciuto, ma poco evidenziato, e qualche piccolo contributo è stato da me apportato[50]. Non è stato preso in considerazione quello che Porfirio ha detto in altre opere su Cristo e cose riguardanti il cristianesimo; anche se non è molto, questa strada avrebbe portato lontano. In più, gran parte delle opere porfiriane ancora non è conosciuta. Quanto alle «deduzioni», si dovevano fare con molta prudenza. Per esempio è molto probabile, che nelle «*Quaest. Et Respon.*» dello Pseudo Giustino non c'è soltanto qualche pensiero porfiriano[51] ma molte idee porfiriane[52], ma non possediamo i mezzi per scoprirlo. Anche

che viene sulle nuvole, del regno dei santi, della resurrezione, veniva per rinnovare la speranza ai suoi compatrioti. Non era lui stesso pieno della speranza invincibile che voleva comunicare agli altri?».

[50] Nei commentari riguardo al filosofo Porfirio non si trova quasi niente e quindi ho quasi inutilmente studiato l'edizione accademica dei commentari ad Aristotele. Si deve dire comunque che più era grande la stima del filosofo Porfirio nel medioevo, più si doveva eliminare l'associazione all'idea che egli fosse il nemico dei cristiani. Peraltro l'opera polemica non si trovava più già dalla metà del V secolo.

[51] Vedi Geffcken, op. cit., p. 307.

[52] Si può indicare II (66), 13 (132), 17 (2), 21 (6), 22 (7), 33 (23), 34

finden. Ähnlich steht es mit anderen Werken. Dazu kommt, daß die byzantinische Quästionenliteratur sicher auch aus der alten gnostischen Literatur geschöpft hat, die sich mit der heidnischen antichristlichen Literatur in bezug auf die Bibelkritik sehr nahe berührte. Kritisierte doch schon Marcion das Verhältnis des Paulus zu den Uraposteln so wie Porphyrius, und die Kritik des Apelles an *Genes.* I bis 3 könnte auch bei jenem stehen. Somit muß man hier vorsichtig sein, und deshalb habe ich nur herbeigezogen, was mit wirklicher Wahrscheinlichkeit für Porphyrius in Anspruch genommen werden kann. Den abgestuften Wert der verschiedenen Fragmente, Exzerpte und Referate im einzelnen festzustellen, wird für den Leser keine schwierige Aufgabe sein.

Da ich den Text des Makarius-Porphyrius bereits früher (1911) rezensiert habe, so habe ich den Apparat, der übrigens wenig enthält (denn die einzige Handschrift[53] bietet

47, 37 (27), 38 (28), 39 (29), 48 (89), 50 (37), 51 (38), 51 (39), 60 (47), 61 (48), 71 (58), 78 (64), 84 (72), 88 (76), 90 (78), 91 (79), 93 (81), 94 (82), 95 (83), 97 (85), 105 (94), 109 (98), 116 (105), 127 (116), 128 (117), 130 (119), 135 (125), 137, 139, 141, 152 (135), 153 (136), 155 (138), 156 (140), 157 (141), 158 (142) hinweisen.

[53] Näheres über die Handschrift s. bei Blondel, dessen Ausgabe auf einer Abschrift ruht, die er genommen, Duchesne, Schalkhaußer. Apostolides in Athen, dem sie gehörte, als Blondel sie fand und kollationierte, hatte sie aus Epirus, aus der Gegend von Jannina, erhalten (Eintragung Κτῆμα Γ. Α. Κοϊμιντζῆ τοῦ ἐκ κωμοπόλεως Συράκου τῆς Ἠπείρου). Sie ist stark verstümmelt und beginnt mitten im Wort im 7. Kapitel des 2. Buchs und bricht mitten im Wort im 30. (letzten) Kapitel des 4. Buchs ab. Es fehlen zwei Bücher vollständig und vom 2. Buch sechs Kapitel und der Anfang des siebenten. Die Handschrift umfaßt 125 Papierblätter, «*in forma quarta minore, saeculo XV. vel XVI., ut videtur, exarata; folia haud pauca, praecipue in fine, superiore margine nonnihil madore corrupta sunt, ut tamen commode legi possint: in margine ipsa prima manus correctiones addidit, attramento pallidiore, quasdam etiam aliae manus recentiores,*

in altre opere la cosa è simile. In più la letteratura bizantina articolata nelle *Quaestiones et Responsiones*, sicuramente ha preso spunto dalla letteratura gnostica antica, che nei confronti della critica della Bibbia si avvicinava molto alla letteratura anticristiana pagana. Già Marcione criticava il rapporto di Paolo con gli apostoli, come anche Porfirio, e la critica di Apelle a *Genesi* 1-3, potrebbe essere stata scritta anche dallo stesso Marcione. Quindi si deve essere molto prudenti e di conseguenza ho preso in considerazione soltanto quello che si può sicuramente abbinare a Porfirio. Non sarà un compito difficile per il lettore capire il valore della graduazione dei frammenti, degli estratti e delle relazioni.

Visto che il testo di Macario-Porfirio l'ho già esaminato prima (1911), non ho nuovamente stampato l'apparato, che per altro contiene poco (visto che l'unico manoscritto[53] offre un testo steso in maniera poco curata, a volte

(24), 47, 37 (27), 38 (28), 39 (29), 48 (89), 50 (37), 51 (38), 52 (39), 60 (47), 61 (48), 71 (58), 78 (64), 84 (72), 88 (76), 90 (78), 91 (79), 93 (81), 94 (82), 95 (83), 97 (85), 105 (94), 109 (98), 116 (105), 127 (116), 128 (117), 130 (119), 135 (125), 137, 139, 141, 152 (135), 153 (136), 155 (138), 156 (140), 157 (141), 158 (142).

[53] Informazioni particolari sul manoscritto, si possono vedere dall'edizione di Blondel, la quale edizione si basa su una copia di Duchesne, Schalkhaußer. Apostolides ad Atene, che ne era il proprietario, quando Blondel l'ha trovata e collazionata, l'Apostolides aveva ricevuta dall'Epiro, nei dintorni di Ioannina (registrazione: Proprietà di G.A. Koimitsis, della città di Syrakos in Epiro). È molto mutila e inizia nel mezzo di una parola del 7 capitolo del II libro e finisce in mezzo ad una parola del 30° (ultimo) capitolo del IV libro. Due libri mancano completamente. Del II libro mancano sei capitoli e l'inizio del 7. Il manoscritto comprende 125 fogli, «si presenta nella forma scritta della quartina minore, risalente al XV o XVI secolo; non pochi fogli specialmente alla fine e sul margine superiore sono rovinati da un po' di umidità, anche se si possono tranquillamente leggere; lungo il margine la stessa prima mano ha apportato delle correzioni, con inchiostro più pallido, che anche altre mani più recenti hanno

einen zwar sehr sorglos geschriebenen, hin und her lückenhaften, aber ziemlich guten Text, und Blondel hatte schon viel getan), nicht wieder abgedruckt[54], wohl aber die Nachweise über den Bibel-text, da sie die These, daß der Heide des Makarius im Abendland (Rom) gelebt hat, zweifellos machen. Die übrigen Texte sind nach den besten Ausgabe gegeben, und diese haben mich bessere nur selten vermissen lassen.

quarum una hodierna». So berichtet Foucart, der die Ausgabe veröffentlicht hat, da Blondel von dem Tode überrascht wurde. Daß einem der Korrektoren noch eine zweite Handschrift zu Gebote gestanden, läßt sich meines Erachtens nicht erweisen. Über die Grundsätze Foucarts bei der Edition s. Prolegg. S. VII. Ist die Abschrift Blondels in Paris?

[54] Nur in wenigen Fällen bin ich auf Textkritisches eingegangen, besonders dort, wo ich gegenüber, der früheren Fassung einer anderen gefolgt bin; ein paar stellen bin ich zur LA des Codex zurückgekehrt. Die Handschrift des Makarius war nach ihrer Herausgabe bald wieder verschwunden; es ist mir aber, Dank den Bemühungen eines griechischen Freundes, gelungen, festzustellen, daß sie noch existiert. Hoffentlich geht dieser kostbare Schatz nicht wieder unter. Ich habe den verdacht, daß sie noch heute der Öffentlichkeit aus kirchlichen Gründen entzogen wird, wie ich nicht zweifle, daß der Untergang der Makariushandschriften in der Neuzeit aus eben diesen Gründen zu erklären ist.

con lacune, però abbastanza buono, e Blondel ha fatto già molto)[54]. La documentazione del testo della Bibbia invece supporta la tesi che il pagano di Macario ha vissuto nell'occidente (Roma). Le altre opere prese in considerazione sono compilate secondo le edizioni migliori e queste non mi hanno fatto sentire l'esigenza di migliorie.

riportato, di cui una risale ai giorni nostri». Così racconta Foucart, colui che ha materialmente pubblicato il manoscritto a causa della morte di Blondel. Che qualcuno dei correttori avesse un secondo manoscritto a disposizione, secondo me non è verificabile. Riguardo ai principi metodologici di Foucart per l'edizione, vedi *Prolegg.* p. VII. La copia di Blondel si trova a Parigi?

[54] Soltanto in pochi casi mi sono soffermato sulla critica del testo, in particolare là, dove ho cambiato rispetto alla stesura precedente; in alcuni casi sono ritornato ai codici LA. Il manoscritto di Macario è scomparso quasi subito dopo la sua edizione, però grazie a un amico greco mi è stato possibile accertare che ancora esiste. Speriamo che questo tesoro particolare non si perda nuovamente. Io ho il sospetto, che ancora oggi viene nascosta alla gente per motivi riconducibili alla Chiesa, come non dubito che la scomparsa dei frammenti di Macario nell'età moderna poggi pure su questi motivi.

BEILAGE I.

Übersicht über die wichtigsten Übereinstimmungen (und die Verschiedenheit) der Makariusfragmente des Porphyrius mit den übrigen[55]

Daß die Evangelisten ungebildet (selbst in der Bibel), unerfahren und töricht und daß sie nicht Historiker, sondern Fälscher, Lügner und im weitesten Umfang Erfinder der evangelischen Geschichten gewesen sind, wird dort und hier an zahlreichen Stellen – mit denselben Worten – behauptet (vgl. z. B. Nr. 2, 6, 7, 43A mit Nr. 15, 18, 49; speziell in der Leidensgeschichte sind sie Erfinder, siehe Nr. 7 mit Nr. 15, 16), ebenso daß sie und die Apostel die Leichgläubigkeit ihrer Hörer mißbraucht haben (Nr. 5, 6 mit Nr. 28). Sie missionierten um schnöden Gewinns willen (Nr. 4 mit Nr. 29), wandten sich an die reichen Frauen (Nr. 4 mit Nr. 58), ließen magische Künste spielen (Nr. 4, 39 mit Nr. 28), gingen mit Sophismen um (Nr. 7 mit Nr. 35, 55) und sagten läppische, den stärksten Spott und helles Lachen erregende Dinge (Nr. 45, 46, 91, 93 mit Nr. 27, 34, 49, 54, 55 und sonst). Wie in Nr. 6 wird es auch in mehreren Fragmenten bei Makarius offen gelassen, ob die betreffende Erzählung eine Erfindung des Evangelisten ist oder ein Dokument der Minderwertigkeit Jesu bzw. der Jünger. Im einzelnen ergeben sich noch folgende Konformitäten:

Der verächtliche Glaube an den Christus wegen des «*corpus ex femina acceptum*» (Zeugnisse Nr. XXI mit Nr. 33, 77),

Christus ist der *incostantia* und *mutatio* schuldig (Nr. 70, 91 mit Nr. 59, 61, 62, 64),

Christus hat sich fälschlich eine einzigartige Heilandsstellung der Welt gegenüber angemaßt (Nr. 81 mit Nr. 49, 58),

[55] Von stilistischen Übereinstimmugen ist hier abgesehen. Einiges ist in den Noten zu den Fragmenten angemerkt; auch ist das Wort- und Sachregister zu vergleichen.

Allegato I.

Prospetto delle concordanze (e delle diversità) più importanti dei frammenti di Macario, di Porfirio e degli altri scrittori[55].

Che gli evangelisti siano incolti (addirittura nella conoscenza della Bibbia), inesperti e stolti e che non siano storici, ma falsificatori, bugiardi e inventori delle storie del Vangelo, viene affermato qua e là in tanti luoghi con le stesse parole (si confrontino per esempio i nr. 2, 6, 7, 43A con i nr. 15, 18, 49; specialmente nella passione di Cristo, essi sono inventori, vedi nr. 7 con nr. 15, 16), viene anche sostenuto che gli evangelisti e gli apostoli abbiano abusato della credulità dei loro ascoltatori (nr. 5, 6 con nr. 28). Evangelizzavano per trarne un profitto vergognoso (nr. 4 con nr. 29), si rivolgevano alle donne ricche (nr. 4 con nr. 58), utilizzavano arti magiche (nr. 4, 39 con nr. 28), usavano sofismi (nr. 7 con nr. 35, 55) e dicevano cose insensate, che producevano scherno e risate (nr. 45, 46, 91, 93 con nr. 27, 34, 49, 54, 55 e altro).

Come nel nr. 6 anche in tanti altri frammenti tratti da Macario viene lasciato in sospeso, se il racconto in questione sia un'invenzione dell'evangelista, oppure un documento attestante l'inferiorità di Gesù, oppure dei discepoli. Per altro ci sono ancora le seguenti concordanze:

La fede spregevole in Gesù per il «corpo ricevuto da una donna» (Testimonianze nr. XXI con nr. 33, 77),

Cristo viene accusato di incoerenza e cambiamento (nr. 70, 91 con nr. 59, 61, 62, 64),

Cristo ha preteso erroneamente una straordinaria posizione di salvatore del mondo (nr. 81 con nr. 49, 58),

[55] Si prescinde da concordanze stilistiche. Qualcosa è annotato all'interno dei frammenti; bisogna paragonare anche l'indice dei termini e l'indice analitico.

Christus hat, da er so spät gekommen ist, zu Unrecht alle früheren Geschlechter vernachlässigt (Nr. 81, 82, 84 mit Nr. 87),

Christus ist schuldig, daß seinetwegen Ungezählte den Tod erleiden müssen (Nr. 66 mit Nr. 36, 64, 82),

Christi Kreuzestod ist nicht geweissagt und ein anstößiges Paradoxon (Nr. 84 mit Nr. 68).

Christus hätte bei seiner Herabkunft bzw. nach seinem Tode oder bei gegebener Gelegenheit den weitesten Kreisen eindrucksvoll (durch Wunder, als Gott) erscheinen müssen (Nr. 65 mit Nr. 48, 64),

Christus und Apollonius (Nr. 4 mit Nr. 60. 63),

Die Geschichte von den Dämonen und Säuen (Nr. 49b mit Nr. 49a),

Das «Meer» Genezareth ist nur ein Tümpel (Nr. 55b mit Nr. 49, 55a),

Der Streit des Petrus und Paulus in Antiochien stellt Petrus in schlimmes Licht (Nr. 21 mit Nr. 26),

Ananias und Sapphira sind von Petrus gemordet worden (Nr. 25b mit Nr. 25a),

Ob man Berge versetzen kann, ist der Maßstab für den christlichen Glauben (Nr. 3 mit Nr. 95),

Gegen die allegorische Methode (Nr. 39, 45 mit Nr. 69),

Die *confusio corporum* (weil sie gefressen usw. werden) als Argument gegen die Möglichkeit der Auferstehung (Nr. 92 mit Nr. 94),

Kultdienst und Tempel zu Unrecht von den Christen verworfen, da sie selbst haben (Nr. 79 mit Nr. 76),

Die ἄλογος πίστις bzw. die ἀλογία Christi und der Christen (Nr. 1, 6, 73 mit Nr. 52, 57, 69).

Überschlägt man, daß das Werk 15 Bücher umfaßt hat und daß wir sowohl bei Makarius als auch bei den anderen Gewährsmännern nur ganz geringe Teile besitzen, so ist die große Übereinstimmung dieser Zeugen mit jenem (etwa zur Hälfte der Makariusfragmente finden sich Parallelen) schon

Cristo ha trascurato ingiustamente tutti i popoli precedenti visto la sua venuta tardiva (nr. 81, 82, 84 con nr. 87),

Cristo è colpevole: a causa sua infatti un altissimo numero di persone veniva mandato a morte (nr. 66 con nr. 36, 64, 82),

La morte di Cristo sulla croce non è stata profetizzata e in più è un paradosso scandaloso (nr. 84 con nr. 68).

Cristo avrebbe dovuto, durante la sua discesa, oppure dopo la sua morte o in altra occasione, apparire a gran parte della gente in modo impressionante (tramite miracoli, come Dio) (nr. 65 con nr. 48, 64),

Cristo e Apollonio (nr. 4 con nr. 60, 63),

Il racconto dei demoni e dei porci (nr. 49 b con nr. 49 a),

Il «mare» di Genezaret è soltanto una pozzanghera (nr. 55 b con nr. 49, 55 a),

La lite di Pietro e Paolo ad Antiochia mette Pietro in cattiva luce (nr. 21 con nr. 26),

Anania e Saffira sono stati uccisi da Pietro (nr. 25b con nr. 25a),

Se si possono spostare o meno le montagne, questa è la misura della fede cristiana (nr. 3 con nr. 95),

Contro il metodo allegorico (nr. 39, 45 con nr. 69),

La mescolanza dei corpi (visto che gli stessi vengono mangiati, ecc.) come argomento contro la possibilità della risurrezione (nr. 92 con nr. 94),

Culto e templi ingiustamente condannati, in quanto anche i cristiani stessi li possiedono (nr. 79 con nr. 76),

La «fede irrazionale» oppure la «irrazionalità» di Cristo e dei Cristiani (nr. 1, 6, 73 con nr. 52, 57, 69).

Se si tiene in considerazione, che l'opera comprende 15 libri e che noi possediamo sia da Macario sia anche dagli altri scrittori soltanto piccole parti di questa opera, la grande concordanza di questi testimoni col neoplatonico (ci sono parallelismi in quasi metà dei frammenti di Ma-

nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung der stärkste Beweis für die Herkunft der Makariusfragmente von Porphyrius. Es kommt aber noch hinzu, daß der moralisch-religiöse Standpunkt, von dem diese und jene Fragmente zeugen, identisch ist, und daß die Verfasser beider ungewöhnliche chronologische Interessen und Kenntnisse haben (Nr. 40, 41, 43, 81 mit Nr. 26, 35, 55, 60, 68). Endlich ist es sicher, daß der Heide des Makarius ein mit Rom vertrauter Grieche wie Porphyrius gewesen ist (sein Bibeltext war der abendländische; vgl. außerdem Nr. 26, [36], 64, 76, 81); Geffcken hat ihn sogar einfach einen Römer genannt («Zwei Apologeten» S. 302).

Anderseits ist es wahrscheinlich, daß, wo der Heide bei Makarius nur kurze, schlagende Gegenbemerkungen macht, öfters in seiner Quelle ausführlichere und gelehrte Widerlegungen standen. Zu der Behandlung des Danielbuchs, die wir durch Hieronymus einigermaßen kennen (Nr. 43), aber auch zu dem von Eusebius gelieferten Fragment (Nr. 41) bieten die Makariusfragmente, die Art der Behandlung des Stoffs betreffend, wenige Parallelen. Wie hätte Porphyrius aber auch 15 Bücher schreiben können, wenn er durchweg so kurz geschrieben hätte wie der Heide bei Makarius? Wir müssen uns also gestehen, daß wir uns trotz der stattlichen Anzahl der Fragmente, die wir besitzen, ein deutliches Bild von der Durchführung der Aufgabe, die sich Porphyrius gestellt hat, so wenig zu machen vermögen wie von der Anlage des Werks. Wir sind daher diesem Christenbestreiter gegenüber längst nicht in der günstigen Lage, in die uns Origenes, den Celsus betreffend, durch seine Gegenschrift versetzt hat. Dazu kommt, daß das Werk des Celsus nur aus zwei kurzen Büchern bestand. Dieser Unterschied in der Länge ist übrigens für die verschiedenen Zeitalter, in denen Celsus und Porphyrius geschrieben haben, sehr charakteristisch. Im 2. Jahrhundert konnte man das Christentum noch prinzipiell angreifen und damit der Aufgabe zu genügen hoffen. Daher dreht sich bei Celsus letztlich

cario) sono la prova più importante della provenienza dei frammenti di Macario da Porfirio. Per altro si aggiunge pure il fatto che la posizione morale-religiosa, di cui sono segnalati questi e quegli altri frammenti, è identica e che gli autori di entrambi hanno straordinari interessi e conoscenze della cronologia (nr. 40, 41, 43, 81 con nr. 26, 35, 55, 60, 68). Inoltre si sa di sicuro che il pagano presente nell'opera di Macario era un greco, che conosceva Roma come Porfirio (il manoscritto del Vangelo da lui usato era quell'occidentale (il *Cantabrigensis*); paragono inoltre i nr. 26 [36], 64, 78, 81); Geffcken l'ha chiamato addirittura un romano (cfr. *Zwei apologeten*, p. 302).

Inoltre è probabile, che il pagano presente nell'opera di Macario abbia fatto degli appunti brevi e pungenti all'interno della sua fonte dove vi erano confutazioni più lunghe ed erudite. Riguardo alla trattazione del libro di Daniele, che conosciamo in modo abbastanza sicuro tramite Girolamo (nr. 43), ma anche a proposito del frammento tramandato da Eusebio (nr. 41), i frammenti di Macario, dato il modo con cui trattano il materiale, offrono pochi parallelismi. In effetti, Porfirio come avrebbe potuto scrivere 15 libri, se avesse scritto sempre in modo così succinto come invece fa il pagano di Macario? Dobbiamo quindi constatare che nonostante il numero di frammenti che possediamo non ci possiamo fare un'idea della realizzazione del compito che si era proposto Porfirio come neanche dell'impostazione dell'opera. Quindi non siamo in una posizione molto favorevole contro questo contestatore dei cristiani, come invece siamo, grazie allo scritto di Origene riguardo a Celso. In più l'opera di Celso consisteva soltanto in due brevi libri. Questa diversità nella lunghezza dell'opera è peraltro una caratteristica dei due secoli diversi intercorsi tra Celso e Porfirio. Nel II secolo infatti si poteva ancora attaccare il cristianesimo in generale. Quindi nell'opera di Celso tutto girava

alles um das christliche Dogma von der wahren Gottheit Christi. In der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, nach der exegetisch-apologetischen Riesenarbeit des Origenes, waren die heidnischen Gelehrten gezwungen, sich vor allem mit den beiden Testamenten auseinanderzusetzen. Damit standen sie vor einer unabsehbaren Aufgabe! Es zeugt für die Gewissenhaftigkeit des Porphyrius, zugleich aber auch für seine prinzipiell-formale Übereinstimmung mit Origenes – die wahre philosophische Religion ruht auf Offenbarung, die Offenbarung aber muß in (schriftlicher) Überlieferung vorliegen: «ἡ ἐκ λογίων φιλοσοφία» –, daß er die ungeheure Aufgabe in Angriff genommen hat. Aber wo war das Ende? Wie er 15 Bücher geschrieben hat, konnte er auch 30 und mehr schreiben, um dann zu gestehen: «Weiter bin ich wohl gekommen, näher bin ich nicht dem Ziel». «Stromata» über «Stromata»; aber die Aufgabe blieb doch unerschöpft, und die prinzipiellen Gesichtspunkte der Widerlegung mußten sich in der unabsehbaren Masse der Anstöße und Kontroversen notwendig verlieren. Uns aber ergibt sich aus diesem Tatbestand der Trost, daß wir, wenn wir noch das ganze Werk des Porphyrius hätten, zwar von seiner Gelehrsamkeit und seinem Scharfsinn sehr viel mehr wissen würden, aber vielleicht nicht viel mehr von seinem prinzipiellen Anschauungen.

attorno al dogma cristiano della vera divinità di Cristo. Nella seconda metà del III secolo, dopo il monumentale lavoro esegetico-apologetico di Origene, gli eruditi pagani erano costretti soprattutto ad occuparsi del Vecchio e del Nuovo Testamento. Questo però era una fatica immensa. Che quindi Porfirio abbia svolto questo grande impegno testimonia la sua coscienziosità e la sua affinità con la mentalità di Origene – la vera religione filosofica si basa sulla rivelazione, la rivelazione invece deve esserci in trasmissione (scritta): «la filosofia dagli oracoli» –. Ma dove era la fine dell'opera? Infatti come ha scritto 15 libri, ne poteva scrivere anche 30 o più, per poi ammettere: «Sono andato avanti, ma non mi sono avvicinato alla fine.» «Stromata» su «Stromata»; ma il compito è rimasto incompiuto e i gli archetipi della confutazione si dovevano perdere per forza nella massa dei dissensi e delle controversie. Tuttavia, per quanto ci riguarda, abbiamo una consolazione: e cioè che, anche se avessimo a disposizione tutta l'opera completa di Porfirio, sapremmo molto di più della sua sapienza e della sua perspicacia, che delle sue opinioni principiali.

Beilage II.

Die Hypothesen Crafers.

Crafer hat in seiner ersten Abhandlung beweisen wollen, das Werk des Makarius sei die Wiedergabe einer wirklich gehaltenen Streitunterredung; diese habe zwischen 293 und 302 stattgefunden – so früh setzt er also auch das Werk des Makarius –, und der Heide sei der bekannte Hierokles, der gegen die Christen geschrieben hat. Diesen Annahmen bin ich (1911 S. 10 f., 14 f., 107 ff.) entgegengetreten. In ausführlicher Auseinandersetzung mit meinen Einwürfen hat Crafer in der zweiten Abhandlung seine Ergebnisse wesentlich modifiziert. Leider hat er mich dabei an einem Hauptpunkte infolge seiner mangelhaften Kenntnis des Deutschen mißverstanden. Meine Bezeichnung der bei Makarius erhaltenen Fragmente als «Bausteine» für die zukünftige Ausgabe des Werkes des Porphyrius hat er wiederholt (S. 361, 372) durch «Basis» wiedergegeben und polemisiert in diesem Sinne gegen eine These, die ich gar nicht aufgestellt habe. Die Meinung, die er jetzt vertritt, ist folgende:

1. Das dem Werke des Makarius eine wirkliche Streitunterredung zugrunde liegt, hält er jetzt nur noch für eine entfernte Möglichkeit.

2. Daß die heidnischen Ausführungen in dem Makariuswerk aus dem «Philalethes» des Hierokles übernommen sind, scheint ihm noch immer sicher, und er glaubt, diese

Allegato II

Le ipotesi di Crafer

Nel suo primo trattato Crafer voleva dimostrare, che l'opera di Macario fosse una riproduzione reale di una disputa, avvenuta tra il 293 e il 302; per cui anche l'opera di Macario veniva datata in questo periodo e sosteneva inoltre che il pagano presente all'interno dell'*Apocritico* fosse il noto Ierocle, il quale anch'egli scrisse un pamphlet contro i cristiani. Queste tesi di Crafer son state da me precedentemente trattate (cfr. *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift,* coll. «Texte und Untersuchungen», 37 4, Leipzig 1911, p. 10seg., 14seg., 107segg.). Ho riflettuto dettagliatamente sulle posizioni di Crafer, mettendole a confronto con le mie obiezioni. Crafer nel suo secondo trattato ha modificato notevolmente i suoi risultati. Purtroppo, vista la sua scarsa conoscenza della lingua tedesca in un punto principiale mi ha frainteso. La mia denominazione dei frammenti da Macario come «pietra da costruzione» per la futura edizione dell'opera di Porfirio l'ha ripetutamente (p. 361, 372) interpretata come «base» e quindi polemizza contro una tesi, che non ho mai sostenuto. La posizione che sostiene lui al momento, è la seguente:

1. Che lo scenario dell'opera di Macario fosse una riproduzione reale di una disputa; adesso invece ritiene ciò un'ipotesi lontanamente possibile.

2. Che le argomentazioni pagane contenute nell'opera di Macario sono tratte dall'opera «*Philalethes*» di Ierocle: questo fatto gli sembra ancora sicuro e Crafer cre-

These aus einer Vergleichung der spärlichen sonstigen Reste des Werkes des Hierokles mit jenen Ausführungen beweisen zu können.

3. Ebenso sicher aber ist ihm jetzt, daß Hierokles das, was bei Makarius vorliegt, aus Porphyrius'Werk exzerpiert und dann in seiner eigenen Sprache wiedergegeben hat (S. 511): «All trough his treatise Hierocles merely made selections from the abundant attacks which he found in each section of Porphyry's work, and he greatly reduced the length of those he chose to incorporate, omitting some of the points, and putting most of the rest into his own language. It is absolutely necessary to draw these inferences, in order to explain the rarity [??] of the coincidences in the extant parts of the two works and the differences of style and language… The objections quoted by Macarius give us the contents of the lost Philalethes of Hierocles, and at the same time they have provided us with many of the arguments in the book which he copied (Porphyr.) and have enabled us to reconstruct its contents far more fully than would be the case, if we only relied upon the quotations from the Κατὰ Χριστιανῶν and the references to it, which I have collected from others sources». S. 392 f.: «We have suggested to us that the work of Porphyry was taken over and abridged by Hierocles and used for his own purpose». Also sei es erlaubt, ja geboten, die Ausführungen des Heiden bei Makarius zur Rekonstruktion des Werkes des Porphyrius zu benutzen.

4. Crafer ist ferner der Meinung, daß ein unbekannter katholischer Christ das Werk des Hierokles in der I. Hälfte des 4. Jahrhunderts in einer Gegenschrift widerlegt hat, in die er die Angriffe des Hierokles (=Porphyrius) wörtlich aufgenommen hat; der Unbekannte lebte im Osten, wahrscheinlich in Syrien, war aber einst in Rom gewesen und auch mit dem östlichen Kleinasien bekannt; er gehörte nicht zur Schule von Edessa, sondern war ein entschiedener Origenist – so bedeutend, daß man ihn den großen Vätern des 4. Jahrhunderts beigesellen darf.

de di provare questa tesi paragonando quei pochi resti dell'opera di Ierocle con queste argomentazioni.

3. Allo stesso modo adesso è convinto, che Ierocle, per quanto concerne i motivi polemici contenuti nell'opera di Macario, li abbia desunti dall'opera di Porfirio e successivamente ha scritto in inglese (p. 511): «Ierocle ha fatto soltanto delle scelte all'interno di tutto il suo trattato dai numerosi attacchi che ha trovato in ogni sezione dell'opera di Porfirio ed ha fortemente ridotto la lunghezza di quelle che ha scelto di incorporare, omettendo alcuni punti ed inserendo la maggior parte di ciò che rimaneva nel suo stile personale. È assolutamente necessario tracciare queste inferenze al fine di spiegare la singolarità delle coincidenze nelle rimanenti parti delle due opere, le differenze di stile e il linguaggio. Le obiezioni citate da Macario ci riportano i contenuti del perduto «Philalethes» di Ierocle, e allo stesso tempo, ci hanno fornito molte delle argomentazioni contenute nel libro che ha copiato (da Porfirio) e ci ha permesso di ricostruire i suoi (*scil.* del Philalethes) contenuti in modo molto più completo del previsto, se ci fossimo fidati solo delle citazioni provenienti dal Κατὰ Χριστιανῶν e dei riferimenti ad esso, che ho raccolto da altre fonti». P. 392 seg.: «Abbiamo sostenuto che l'opera di Porfirio fu recepita, riassunta da Ierocle e utilizzata per fini personali». Quindi sarebbe legittimo, e addirittura opportuno desumere le argomentazioni del pagano da Macario per la ricostruzione dell'opera di Porfirio.

4. Per altro Crafer è dell'opinione, che un cristiano cattolico sconosciuto, durante la prima metà del IV secolo abbia confutato l'opera di Ierocle con una risposta, nella quale ha letteralmente trascritto gli attacchi di Ierocle (Porfirio); lo sconosciuto viveva in Oriente, probabilmente in Siria; era stato però prima a Roma e conosceva pure l'Asia minore orientale; non apparteneva alla scuola di Edessa, ma era decisamente un origenista – così importante, che lo si può aggiungere ai grandi padri del IV secolo.

5. Das Werk dieses Unbekannten hat der von der Synode *ad quercum* her bekannte Makarius. Bischof von Magnesia, um das Jahr 400 neubearbeitet («worked in to the form in which it is at present, being now made to consist of a five day's debate, and the original division of Hierocle's work into two books being quite obscured. Nothing lead us to expect any great originally or literary talent or powers of Catholic exegesis from this Macarius. It well accords with what we know of him, that he should simply arrange another man's work. He carefully suppresses the names of both Hierocles and the man who had answered him,» etc). Makarius war kein Origenist, sondern ein Gegner des Origenes. «Perhaps he curtailed the number of questions and answers to suit his purpose (which would explain the occasional failure of sequence in the questions to which Dr. Harnack has called attention), but these omissions may have been made by writer he is adapting».

Diese mit großem Scharfsinn entwickelte Annahme ist kompliziert. Die Spaltung des katholischen Polemikers in zwei Personen, einen Unbekannten um 330 und Makarius um 400, gründet sich auf einige wirkliche Schwierigkeiten bzw. Rätsel, welche der geographische Standort, die Zeit und die dogmatischen Anschauungen des Verfassers bieten; aber diese Schwierigkeiten sind meines Erachtens keineswegs so groß, daß man zwei Verfasser annehmen müßte. Doch kann diese Frage hier auf sich beruhen bleiben, da sie wesentlich nur den «Makarius» und nicht den Porphyrius angeht, der allerdings nun durch drei Medien von uns getrennt wäre (Makarius, der Unbekannte, Hierokles). Wichtig aber ist, daß Crafer jetzt die Annahme einer wirklichen Streitunterredung aufgegeben und zugestanden hat, 1. daß einfach ein

5. Macario, conosciuto per aver partecipato al Sinodo della Quercia, vescovo di Magnesia, ha rielaborato l'opera di questo sconosciuto intorno al 400 («realizzata nella forma nella quale è oggi, consiste certamente in una disputa in cinque giornate, e la originaria divisione dell'opera di Ierocle in due libri rimane totalmente sconosciuta. Nulla ci autorizza ad aspettarci una grande originalità o talento letterario o spessore di esegesi cattolica da questo Macario. Tutto ciò ben combacia con quanto sappiamo di lui, e cioè che ha semplicemente riadattato il lavoro di un altro autore. Molto accuratamente, ha eliminato i nomi di Ierocle e dell'uomo che gli ha risposto [*scil.* il polemista]», ecc). Macario non era un origenista, ma un oppositore di Origene. «Forse ha ridotto il numero delle domande e delle risposte per raggiungere il proprio fine (che potrebbe spiegare l'occasionale interruzione della sequenza delle domande su cui il Dr. Harnack ha richiamato l'attenzione), ma queste omissioni potrebbero essere state fatte dall'adattamento dell'autore».

Questa tesi, svillupata con molta perspicacia, è difficile da sostenere. La divisione del polemista cattolico in due persone, di cui il primo, uno sconosciuto attivo verso il 330 e il secondo, Macario, attivo intorno al 400, presenta alcune difficoltà, o addirittura dei veri enigmi, concernenti il posto geografico, il periodo e le opinioni dogmatiche dell'autore; tuttavia queste problematiche sul fatto di supporre due autori diversi, secondo me non sono così grandi.

Però in questa sede questa questione può essere tralasciata, visto che riguarda soprattutto Macario e non Porfirio, separato, per quanto ne sappiamo, da tre mediatori (Macario, lo sconosciuto polemista, Ierocle).

Importante è che Crafer abbia abbandonato la tesi secondo la quale la disputa si sia realmente verificata, e ha ammesso che:

heidnisches antichristliches Werk in zwei Büchern aus der Zeit um 300 hier vorliegt, 2. daß dieses Werk ein Exzerpt aus Porphyrius ist. Daß die Identifizierung dieses Werkes mit dem des Hierokles, welches auch zwei Bücher umfaßte und aus derselben Zeit stammt, verlockend ist, liegt auf der Hand; aber nach wie vor muß ich die Identifizierung trotz aller Bemühungen Crafers für höchst unwahrscheinlich halten; denn das Charakteristische aus dem wenigen, was wir von dem Werke außer seinem Plagiatcharakter und der Apollonius-Christus Parallele wissen, ist der Satz (Referat des Lactantius): «*ipsum autem Christum adfirmavit a Judaeis fugatum collecta CM hominum manu latrocinia fecisse*». Diese Anschauung von Christus paßt schlechterdings nicht in das Christusbild des Heiden bei Makarius; denn dieser hält sich in bezug auf Christus streng im Rahmen der Evangelien und zieht nichts Fremdes herbei. Außerdem hat dieser Gegner nicht «*humanae ac benigne ad Christianos*», sondern *contra Christianos* geschrieben.

Es muß also dabei bleiben, daß der Exzerptor des Werkes des Porphyrius, gegen dessen Werk Makarius geschrieben hat, höchst wahrscheinlich nicht Hierokles ist, sondern ein Unbekannter, der wesentlich nichts anderes war als Exzerptor – in einer Zeit, in der man polemisch-literarischen Stoffes gegen die Kirche überall bedurfte und ihn von nirgendwoher so bequem beziehen konnte wie aus der Schatzkammer des Porphyrius. Gerne wird man sich aber von Crafer erinnern lassen – mit der Hieroklesfrage hat das nichts zu tun –, daß stilistisch die Porphyriusstücke, wie sie der Unbekannte wiedergegeben hat, durchaus nicht die Gewähr eines reinen Porphyriustextes bieten; sie mögen sich sogar in der rhetorisch-polemischen Färbung stark von ihm unterscheiden. Doch hat Eusebius ausdrücklich bemerkt, daß Porphyrius «ἀπορία λόγων ἐπὶ τὸ λοιδορεῖν τρέπεται» (Fragmente Nr. 39), und das bezeugen die Makariusfragmente.

1. ci troviamo davanti un'opera pagana anticristiana, scritta in due libri, databile attorno al 300;

2. che quest'opera è la sintesi dell'opera di Porfirio. È evidente che l'identificazione dell'opera con quella di Ierocle, comprendente anch'essa due libri e risalente allo stesso periodo sia allettante, però ancora oggi, nonostante gli sforzi di Crafer, lo ritengo improbabile; infatti la caratteristica che conosciamo dell'opera, a parte il suo carattere di plagio e i parallelismi Apollonio-Cristo è la frase (riportata da Lattanzio): «*Affermò che anche lo stesso Cristo, cacciato dai Giudei, raccolse una banda di briganti di centomila uomini e visse di violenze*». Questa visione di Cristo non concorda bene con l'immagine che del Cristo fornisce il pagano presente nell'opera di Macario, perché questo, nei riguardi di Cristo, si riferisce soltanto ai Vangeli e non si basa su episodi contenuti in altri scritti. Tra l'altro quest'avversario non ha scritto «*umanamente ed amichevolmente ai Cristiani*» ma «*contro i Cristiani*».

Quindi dobbiamo rimanere dell'opinione che colui che ha operato una sintesi dell'opera di Porfirio, contro la quale ha scritto Macario, non sia Ierocle, ma uno sconosciuto, che alla fine ha avuto soltanto il compito di riassumere l'opera di Porfirio – in un tempo, nel quale era necessario alla causa neoplatonica reperire del materiale polemico-letterario contro la Chiesa, e nessun'opera era più ricca di spunti come l'opera di Porfirio. Volentieri ci facciamo ricordare da Crafer – anche se con la questione di Ierocle non ha alcuna attinenza – che stilisticamente i brani di Porfirio, come li ha riferiti lo sconosciuto, non sono garanzia di una puntuale corrispondenza col testo di Porfirio; probabilmente come retorica e polemica si differenziano molto da lui. Però Eusebio ha sostenuto energicamente, che Porfirio «per mancanza di argomenti, ricorse all'oltraggio» (frammento nr. 39) e questo lo testimoniano i frammenti di Macario.

Literatur

Holstensius, *Diss. de vita et scriptis Porphyrii philos.* (Anhang z. d. Ausgabe der «*Vita Pythag.*» des Porph. 1630, abgedruckt in der I. Ausgabe der Biblioth. Graec. des Fabricius).

Lardner, *The credibility of Gospel History* (1727-1757); als Supplem. in diesem Werk c. XXXVII: Testim. of heathen writers; hier eine sorgfältige Zusammenstellung der Fragmente der antichristlichen Schrift des Porph. (T. VIII ed. Kippis 1788 u. in den «Works» T. VII p. 390 ff., London 1838).

Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haur.,* 1866 (Chronologie des Lebens).

Blondel, Μακαριου Μαγνητος Αποκριτικος η Μονογενης, Paris 1876, dazu Duchesne, *De Macario Magnete et scriptis eius,* Paris 1877; Moeller, *Theol. Lit. Zeitung* 1877, Nr. 19; Geoffry, *Rev. des deux mondes*, 1876, T. 46, p. 819f.; Wagenmann, *Jahrb. f. deutsche Theol.* Bd. 23, 1878, S. 269 ff.: «Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der Athonischen Makar. – Handschrift»; Salmon, *Macarius* i. *Dictionary of Christ. Biogr.* T. III; Schalkhaußer, *zu den Schriften des Makarios Magnes* (*Texte und Unters.* Bd. 31, 4, 1907).

Loesche, *Haben die späteren neuplatoniscen Platoniker gegen das Christentum das Werk des Celsus benutzt?* (*Zeitschr. f. wissen. Theol.* Bd. 27, 1883, S. 257 ff.; S. 262 ff.: Celsus u. Porph.).

Georgiades, Περὶ τῶν κατὰ Χριστιανῶν Ἀποσπασμάτων τοῦ Πορφυρίου, Leipzig 1891.

Harnack, *Gesch. d. altchristl. Lit.* I, 1893, S. 173f. 661f. 873; II, 2, 1904, S. 118 f. 148f. 170. 413.

Zahn, *Gesch. d. N.T. lichen Kanons 1,* I, S. 310; II, 2, S. 815. 1005.

Letteratura

Holstensius, *Diss. de vita et scriptis Porphyrii philos.* (Appendice dell'edizione della «*Vita Pythag.*» di Porfirio. 1630, stampato nella I edizione della Biblioteca Greca del Fabricius).

Lardner, *The credibility of Gospel History* (1727-1757); supplemento in quest'opera c. XXXVII: Testim. of heathen writers; qui vi è uno scrupoloso accostamento di un frammento dello scritto anticristiano di Porfirio. (T. VIII ed. Kippis 1788 e in «Works» T. VII p. 390 segg., London 1838).

Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haur.,* 1866 (Cronologia della vita).

Blondel, Μακαριου Μαγνητος Αποκριτικος η Μονογενης, Paris 1876, vedi anche Duchesne, *De Macario Magnete et scriptis eius,* Paris 1877; Moeller, *Theol. Lit. Zeitung* 1877, Nr. 19; Geoffry, *Rev. des deux mondes*, 1876, T. 46, p. 819 seg.; Wagenmann, *Jahrb. f. deutsche Theol.* Tomo 23, 1878, p. 269 segg.: «Porfiro e il frammento di uno sconosciuto nello scritto di Macario di Magnesia»; Salmon, *Macarius* i. *Dictionary of Christ. Biogr.* T. III; Schalkhaußer, *zu den Schriften des Makarios Magnes* (*Texte und Unters.* Tomo. 31, 4, 1907).

Loesche, *Haben die späteren neuplatoniscen Platoniker gegen das Christentum das Werk des Celsus benutzt?* (*Zeitschr. f. wissen. Theol.* Tomo. 27, 1883, p. 257 segg.; p. 262 segg.: Celso e Porfirio.).

Georgiades, Περὶ τῶν κατὰ Χριστιανῶν Ἀποσπασμάτων τοῦ Πορφυρίου, Leipzig 1891.

Harnack, *Gesch. d. altchristl. Lit.* I, 1893, p. 173 seg. 661seg.; 873; II, 2, 1904, p. 118 seg. 148seg. 170. 413.

Zahn, *Gesch. d. N.T. lichen Kanons 1,* I, p. 310; II, 2, p. 815. 1005.

Kleffner, *Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind,* Padeborn 1896.

C.J. Neumann, «Hierokles» in Haucks R. Encykl. Bd. 8 (1900), S. 40 (Hierokles u. Porph., vgl. E. Schwartz in Paulys R. Encykl. Bd. 6, col. 1394f.)

v. Wilamowitz-Moellendorff, *Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen* (Zeitschr. f. N.T. liche Wissensch. I, 1900, S. 101ff.).

Carl Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchl. Christentum* (*Texte u. Unters.* Bd. 20, 4, 1901; s. desselben Abhandlung «Die Alten Petrusakten», a.a.O. Bd. 24, I, 1903, S. 167ff.).

Asmus, *Julianus Galiläerschrift, Programm,* Freiburg i. B., 1904 (Julian u. Porph.).

Geffken, *Zwei Apologeten,* 1907, S. 304ff (Porph. in seinem Verhältnis z. d. älteren Christenbestreitern); s. desselben «Kaiser Julianus» (1914) S. 13. 111. 130 (Julian u. Porph.; Jamblich u. Porph.).

(I) Crafer im *Journ. of Theolog. Studies,* Vol. VIII, 1907, pp. 401-423; 546-571 (die Makariusfragmente und Hierokles).

Hanack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrh.* (*Texte u. Unters.* Bd. 37, 4, 1911).

Harnack, *Greek and Christian piety at the end of the III. century* (*Hibbert Journal* T. 10, 1911, pp. 65-82).

Bidez, *Vie de Porphyre,* Gent, 1913 (bes. pp. 65-79).

(II) Crafer im *Journ. of Theolog. Studies,* Vol. XV, 1914, pp. 360-395; 481-512 (Rekonstruktion des Werkes des Porph.).

Lataix, *Le Comment. de S. Jerôme sur Daniel* (*Rev. de l'hist. et de litt. relig.* T. II, 1897, S. 164ff. 268ff.); s. auch Lübeck, *Hieron. quos noverit scriptores,* Leipzig, 1872.

Kleffner, *Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind,* Padeborn 1896.

C.J. Neumann, «Hierokles» in Haucks R. Encykl. Tomo. 8 (1900), p. 40 (Ierocle e Porfirio., cfr. E. Schwartz in Paulys R. Encykl. Tomo. 6, col. 1394 seg.)

v. Wilamowitz-Moellendorff, *Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen* (Zeitschr. f. N.T. liche Wissensch. I, 1900, S. 101segg..).

Carl Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchl. Christentum* (*Texte u. Unters.* Tomo. 20, 4, 1901; vedi dello stesso autore il trattato «Die Alten Petrusakten», op. cit.,. Tomo 24, I, 1903, p. 167segg.).

Asmus, *Julianus Galiläerschrift, Programm,* Freiburg i. B., 1904 (Giuliano e Porfirio).

Geffcken, *Zwei Apologeten,* 1907, p. 304 segg. (Porfirio e il suo rapporto con le contestazioni all'antico cristianesimo); vedi dello stesso autore: «Kaiser Julianus» (1914) p. 13. 111. 130 (Giuliano e Porfirio; Giamblico e Porfirio).

(I) Crafer im *Journ. of Theolog. Studies,* Vol. VIII, 1907, pp. 401-423; 546-571 (I frammenti di Macario e Ierocle).

Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrh.* (*Texte u. Unters.* Tomo. 37, 4, 1911).

Harnack, *Greek and Christian piety at the end of the III. century* (*Hibbert Journal* T. 10, 1911, pp. 65-82).

Bidez, *Vie de Porphyre,* Gent, 1913 (spec. le pp. 65-79).

(II) Crafer im *Journ. of Theolog. Studies,* Vol. XV, 1914, pp. 360-395; 481-512 (Ricostruzione delle opere di Porfirio).

Lataix, *Le Comment. de S. Jerôme sur Daniel* (*Rev. de l'hist. et de litt. relig.* T. II, 1897, p. 164 segg. 268 segg.); vedi anche: Lübeck, *Hieron. quos noverit scriptores,* Leipzig, 1872.

I. Zeugnisse

I. Testimonianze

I. Porphyrius. II. Eunapius (und Georgius Pisid.). III. Suidas. IV Gregorius Thaumaturgus. V. Ein Unbekannter, der das Werk des Porphyrius exzerpiert hat. VI Hierokles. VII. Methodius. VIII. Eusebius. IX. Constantin der Große. X. Libanius. XI. Firmicus Maternus. XII. Julianus der Kaiser. XIII. Apolinarius Laodicenus und die Daniel-Kommentatoren. XIV. Diodorus Tarsensis. XV. Makarius Magnes. XVI. Chrysostomus. XVII. Hieronymus. XVIII. Rufinus. XIX. Philostorgius. XX. Sokrates. XXI. Augustinus. XXII a. Polychronius. XXII b. Cyrillus Alexandrinus. XXIII. Theodoretus. XXIV. Theodosius II., der Kaiser. XXV. Vincentius Lerinensis. XXVI a. Nemesius von Emesa. XXVI b. «Θεοσοφία», wahrscheinlich des Aristokritus (saec. V. extr.), Exzerpte. XXVI c. Eudoxius philosophus. XXVII. Elias Philosophus (und Ammonius). XXVIII. David Philosophus. XXIX. Der Scholiast zu Lucian (Epiphanius, Anastasius Sinaita, Severianus Gab., Arethas, Theophylaktus, Gregorius Barhebräus).

I. Porfirio. II. Eunapio (e Giorgio Pisida). III. Suda. IV. Gregorio Taumaturgo. V. Anonimo, autore di un riassunto dell'opera di Porfirio. VI. Ierocle. VII. Metodio. VIII. Eusebio. IX. Costantino il Grande. X. Libanio. XI. Firmico Materno. XII. Giuliano Imperatore. XIII. Apollinare di Laodicea e i commentatori di Daniele. XIV. Diodoro di Tarso. XV. Macario di Magnesia. XVI. Crisostomo. XVII. Girolamo. XVIII. Rufino. XIX. Filostorgio. XX. Socrate. XXI. Agostino. XXII a. Policronio. XXII b. Cirillo Alessandrino. XXIII. Teodoreto. XXIV. Teodosio II Imperatore. XXV. Vincenzo Lerinense. XXVI a. Nemesio di Emesa. XXVI b. *Theosophia,* probabilmente di Aristocrito, estratti. XXVI c. Eudossio Filosofo. XXVII. Elia Filosofo (e Ammonio). XXVIII. Davide Filosofo. XXIX. Lo Scoliaste di Luciano (Epifanio, Anastasio Sinaita, Severiano Gab., Areta, Teofilatto, Gregorio Barebreo).

I.
Porphyrius.

Porphyrius, *Vita Plotini* c. 4: «Τῷ δεκάτῳ δὲ ἔτει τῆς Γαλιήνου βασιλείας ἐγὼ Πορφύριος ἐκ τῆς Ἑλλάδος γεγονὼς (εἰς Ῥώμην)… ὢν τότε ἐτῶν τριάκοντα».

C. 11: «Καί ποτε ἐμοῦ Πορφυρίου ᾔσθετο (ὁ Πλωτῖνος) ἐξάγειν ἐμαυτὸν διανοουμένου τοῦ βίου· καὶ ἐξαίφνης ἐπιστάς μοι ἐν τῷ οἴκῳ διατρίβοντι καὶ εἰπὼν μὴ εἶναι ταύτην τὴν προθυμίαν ἐκ νοερᾶς καταστάσεως, ἀλλ’ ἐκ μελαγχολικῆς τινος νόσου, ἀποδημῆσαι ἐκέλευσε. Πεισθεὶς δὲ αὐτῷ ἐγὼ εἰς τὴν Σικελίαν ἀφικόμην».

C. 6: «Ἐν δὲ τῇ Σικελίᾳ διατρίβοντός μου (ἐκεῖ γὰρ ἀνεχώρησα περὶ τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος τῆς βασιλείας Γαλιήνου)…»

C. 2: «Τελευτῶντι δὲ αὐτῷ ἐγὼ μὲν ὁ Πορφύριος ἐτύγχανον ἐν Λιλυβαίῳ διατρίβων… τοῦ δευτέρου ἔτους τῆς Κλαυδίου βασιλείας».

Daß Porphyrius die Bücher gegen die Christen in Sizilien geschrieben habe, wird mit Recht aus Euseb., *H. E.,* 19 (s. Nr. VIII) geschlossen. Unsere Stelle legt die Zeit des Aufenthales fest. – Zur μελαγχολικὴ νόσος s. Nr. XX.

II.
Eunapius (und Gregorius Pisid.)

Eunapios, *Vitae Philos. Ac Sophist.* (Boissonade p. 6; Bidez, *Vie de Porphyre,* p. 47 seg) «…αὐτοῦ δὲ Πορφυρίου βίον ἀνέγραψεν οὐδὲ εἷς, ὅσα γε [εἰς] ἡμᾶς εἰδέναι· ἀναλεγομένῳ δὲ ἐκ τῶν δοθέντων κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν

I.
Porfirio

Porph. *Vita Plotini,* c. 4: «Nel decimo anno del regno di Gallieno[1], io Porfirio, giunto dalla Grecia (a Roma)… A quei tempi avevo trent'anni»[2].

C. 11: «E una volta (Plotino) si accorse che io Porfirio avevo intenzione di togliermi la vita; venuto da me all'improvviso – abitavo a casa (sua) – e dicendo che tale inquietudine non proveniva da una mente lucida ma da qualche patologica melanconia, mi ordinò di partire[3]. Gli ubbidii e raggiunsi la Sicilia».

C. 6: «Mentre soggiornavo in Sicilia – là infatti mi ritirai durante il quindicesimo anno del regno di Gallieno[4] –…».

C. 2: «Sfortunatamente[5], quando (Plotino) morì, io Porfirio, mi trovavo ad abitare a Lilibeo… nel secondo anno del regno di Claudio[6]».

Che Porfirio ha scritto la sua opera contro i cristiani in Sicilia, si può dedurre da Euseb., *H.E.,* VI, 19 (vedi nr. VIII). Il nostro passo stabilisce il periodo della permanenza (di Porfirio in Sicilia). Per la melanconia (μελαγχολικὴ νόσος), vedi nr. XX.

II.
Eunapio (e Giorgio Pisida)

Eunapios, *Vitae philos. ac sophist.* III, 5 ss: «Di Porfirio invece nessuno scrisse una biografia, almeno per quanto ne sappiamo; mentre dalla raccolta degli indizi appresi durante la lettura, sono emerse tali informazioni

σημείων τοιαῦτα ὑπῆρχε τὰ περὶ αὐτόν... Πορφυρίῳ Τύρος μὲν ἦν πατρίς, ἡ πρώτη τῶν ἀρχαίων Φοινίκων πόλις, καὶ πατέρες δὲ οὐκ ἄσημοι... οὕτω δὲ ἀχθεὶς τὴν πρώτην παιδείαν καὶ ὑπὸ πάντων ἀποβλεπόμενος, τὴν μεγίστην Ῥώμην ἰδεῖν ἐπιθυμήσας, ἵνα κατάσχῃ διὰ σοφίας τὴν πόλιν, ἐπειδὴ τάχιστα εἰς αὐτὴν ἀφίκετο καὶ τῷ μεγίστῳ Πλωτίνῳ συνῆλθεν εἰς ὁμιλίαν, πάντων ἐπελάθετο τῶν ἄλλων, καὶ προσέθετο φέρων ἑαυτὸν ἐκείνῳ. ἀκορέστως δὲ τῆς παιδείας ἐμφορούμενος καὶ τῶν πηγαίων ἐκείνων καὶ τεθειασμένων λόγων, χρόνον μέν τινα εἰς τὴν ἀκρόασιν ἤρκεσεν, ὡς αὐτός φησιν, εἶτα ὑπὸ τοῦ μεγέθους τῶν λόγων νικώμενος, τό τε σῶμα καὶ τὸ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησεν, καὶ διαπλεύσας εἰς Σικελίαν τὸν πορθμὸν τὴν Χάρυβδιν, ᾗπερ Ὀδυσσεὺς ἀναπλεῦσαι λέγεται, πόλιν μὲν οὔτε ἰδεῖν ὑπέμεινεν, οὔτε ἀνθρώπων ἀκοῦσαι φωνῆς (οὕτω τὸ λυπούμενον αὐτῶν καὶ ἡδόμενον ἀπέθετο), συντείνας δὲ ἐπὶ Λιλύβαιον ἑαυτὸν (τὸ δέ ἐστι τῶν τριῶν ἀκρωτηρίων τῆς Σικελίας τὸ πρὸς Λιβύην ἀνατεῖνον καὶ ὁρῶν), ἔκειτο καταστένων καὶ ἀποκαρτερῶν, τροφήν τε οὐ προσιέμενος, καὶ ἀνθρώπων ἀλεείνων πάτον. οὐδ' ἀλαοσκοπιὴν ὁ μέγας εἶχε Πλωτῖνος ἐπὶ τούτοις, ἀλλὰ κατὰ πόδας ἑπόμενος <καὶ ἀνιχνεύων> ἢ τὸν πεφευγότα νεανίσκον ἀναζητῶν, ἐπιτυγχάνει κειμένῳ, καὶ λόγων τε πρὸς αὐτὸν εὐπόρησεν τὴν ψυχὴν ἀνακαλουμένων ἄρτι διΐπτασθαι τοῦ σώματος μέλλουσαν, καὶ τὸ σῶμα ἔρρωσεν ἐς κατοχὴν τῆς ψυχῆς. καὶ ὁ μὲν ἔμπνους τε ἦν καὶ διανίστατο, ὁ δὲ τοὺς ῥηθέντας λόγους εἰς βιβλίον κατέθετο τῶν γεγραμμένων. τῶν δὲ φιλοσόφων τὰ ἀπόρρητα καλυπτόντων ἀσαφείᾳ, καθάπερ τῶν ποιητῶν τοῖς μύθοις, ὁ Πορφύριος τὸ φάρμακον τῆς σαφηνείας ἐπαινέσας καὶ διὰ πείρας γευσάμενος, ὑπόμνημα γράψας

su di lui. La patria di Porfirio fu Tiro, la prima città degli antichi Fenici, e come antenati ebbe personaggi di spicco… Così, ricevuta un'eccellente istruzione ed essendo stimato da tutti, desiderò vedere la grandissima Roma per dominare la città con la (sua) sapienza, appena che vi giunse ed entrò in stretto contatto col grande Plotino, dimenticò tutti gli altri (maestri)[7], unendosi a lui in completa dedizione. Riempiendosi insaziabilmente delle conoscenze (di Plotino) e di quelle conversazioni cristalline come acqua di fonte[8] e divinamente ispirate, per un periodo di tempo si contentò di ascoltare le sue lezioni, come egli stesso dice[9]; poi sopraffatto dalla profondità dei discorsi, detestò sia il corpo che la condizione umana e traghettando in Sicilia attraverso il porto di Cariddi, da dove si narra sia passato (nel viaggio di ritorno) Odisseo, non sopportò né di vedere (alcuna) città, né di udire voce di uomini (in questo modo si tenne lontano dai loro dolori e [dai loro] piaceri), e dirigendosi verso Lilibeo[10] (che è fra i tre promontori della Sicilia quello sporgente e rivolto verso la Libia) vi abitò, gemendo e lasciandosi morire di fame, non solo avversando il cibo, ma anche evitando di relazionarsi con le persone. Su queste vicende non fece cieca sorveglianza il grande Plotino ma seguendolo passo passo <e rintracciandolo>[11], o ricercando il discepolo fuggito via, lo trovò affranto e, non solo con lui si servì di numerosi argomenti che richiamarono alla vita l'anima che era, proprio in quel momento, in procinto di fuggire via dal corpo, ma rinvigorì il fisico affinché trattenesse saldamente l'anima. E mentre quegli (*scil.* Porfirio) tornò alla vita e si risollevò, questi (*scil.* Plotino) trascrisse le parole pronunciate in uno dei libri dei suoi trattati. Ma mentre le dottrine misteriche vengono avvolte nell'oscurità dai filosofi, proprio come (fanno) i poeti coi miti, Porfirio, che aveva elogiato e sperimentato nella pratica il farmaco della trasparenza, scrisse un commentario e lo

εἰς φῶς ἤγαγεν... φαίνεται δὲ ἀφικόμενος εἰς γῆρας βαθύ· πολλὰς γοῦν τοῖς ἤδη προπεπραγματευμένοις βιβλίοις θεωρίας ἐναντίας κατέλιπεν, περὶ ὧν οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι δοξάζειν, ἢ ὅτι προϊὼν ἕτερα ἐδόξασεν».

Cfr. Georg. Pisid., *Hexaëm.* 1071: «Τῷ Πορφυρίῳ γλῶσσα μὲν τεθηγμένη, γνώμης δὲ φὺσις ἀστατεῖν εἰθισμένη».

Der durch das Urteil des Georgius verstärkte Schlußsatz des Eunapius ist auch für die Stellung des Porph. zu Christus und zum Christentum beachten. In Cäsarea dachte er einst über Christus und die Kirche anders als in der Schrift Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, wieder anders in dem Werk gegen die Christen und, wie es scheint, noch einmal anders in dem Brief an Marcella. Dazu kommt, daß er wahrscheinlich auf keiner Stufe zu einem widerspruchlosen und geschlossenen Urteil gelangt war: s. Augustin., *De civ. dei* X, 9: «Inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuant.»

III.
Suidas.

Suidas, *s.v.:* «Πορφύριος, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας, ὃς κυρίως ἐκαλεῖτο Βασιλεύς, Τύριος φιλόσοφος, μαθητὴς Ἀμελίου, τοῦ Πλωτίνου μαθητοῦ, διδάσκαλος δὲ Ἰαμβλίχου, γεγονὼς ἐπὶ τῶν χρόνων Αὐρηλιανοῦ καὶ παρατείνας ἕως Διοκλετιανοῦ τοῦ βασιλέως. Ἔγραψε βιβλία πάμπλειστα, φιλόσοφά τε καὶ ῥητορικὰ καὶ γραμματικά· ἦν δὲ καὶ Λογγίνου τοῦ κριτικοῦ ἀκροασάμενος· (I) Περὶ θείων ὀνομάτων ἀ….. (II) Κατὰ Χριστιανῶν λόγους <ιε>·...... οὗτός ἐστιν ὁ Πορφύριος ὁ τὴν κατὰ Χριστιανῶν ἐφύβριστον γλῶσσαν κινήσας. Πορφύριος, ὁ τῶν Χριστιανῶν πολέμιος, ἀπὸ Φοινίκης πόλεως Τύρου».

Nur Suidas hat mitgeteilt, daß Porphyrius noch unter Diocletian gelebt hat (doch folgt es auch aus der *Vita Plotini* und vgl. Nr. VIII Eusebius: ὁ καθ' ἡμᾶς…Πορφύριος, Nr. X Libanius: ὁ

diede alla luce. Sembra anche che sia arrivato a vecchiaia inoltrata[12]; è certo che lasciò molti assunti teorici contrari a quelli (contenuti) nei libri già da tempo pubblicati, sui quali non è possibile immaginare altro se non che invecchiando, ebbe opinioni diverse».

Cfr. Georg. Pisid[13]., *Hexaëm.* 1071: «Tagliente aveva la lingua Porfirio, ma la mente abituata all'instabilità».

La frase conclusiva d'Eunapio, rinforzata dal giudizio di Giorgio, è da valutare per la posizione di Porfirio verso Cristo e verso il cristianesimo. Ai suoi tempi a Cesarea aveva una diversa opinione di Cristo e della Chiesa nell'opera Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, ha ancora un'opinione diversa rispetto al suo scritto "Contro i cristiani" e ancora un'altra nella sua "Lettera a Marcella". Per altro molto probabilmente Porfirio non è arrivato mai ad un giudizio coerente e compatto: vedi Augustin., *De civ. dei* X, 9: "Egli oscilla con opinioni instabili tra il vizio di una curiosità sacrilega e la professione filosofica".

III.
Suda

Suda *s.v.*: «Porfirio, colui che scrisse contro i cristiani, questi letteralmente si chiamava Basilio[14], filosofo di Tiro, scolaro[15]di Amelio, discepolo di Plotino, maestro di Giamblico, nacque ai tempi di Aureliano e visse fino al regno dell'imperatore Diocleziano[16]. Scrisse un gran numero di libri: di filosofia, di retorica e di grammatica. Fu anche discepolo del critico Longino; *Sui nomi divini*, in un libro… *Discorsi contro i Cristiani* in quindici libri… Costui è Porfirio colui che ebbe un linguaggio insolente contro i Cristiani. Porfirio il nemico dei Cristiani, veniva dalla città di Tiro».

Soltanto la Suda ha riportato, che Porfirio è vissuto fino ai tempi di Diocleziano (però si può dedurre pure dalla *Vita Plotini*, confronta nr. VIII Eusebio: ὁ καθ'ἡμᾶς… Πορφύριος, nr. X Libanio:

Τύριος γέρων), und nur er hat die Zahl der Bücher des Werkes «κατὰ Χριστιανῶν» überliefert (ein Fragment aus dem 14. Buch findet sich bei Hieronymus), Auch den Titel des Werkes «κατὰ Χριστιανῶν» kennen wir sicher nur durch ihn. Doch spricht Eusebius (Nr. VIII) zweimal von (συγγράμματα) «καθ᾽ ἡμῶν», und in Nr. 39 nennt er nicht nur das 3. Buch «τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν», sondern bezeichnet den Porph. auch kurzweg als «ὁ κατὰ Χριστιανῶν». Severianus Gabal.: «ὁ τῶν Χριστιανῶν συγγράψας». Augustin schreibt (Nr. 81) korrekt: «*Decerpta de Porphyrio contra Christianos*». In dem Brief Constantins (Nr. IX) heißt das Werk: συντάγματα κατὰ τῆς θρησκείας, in dem Gesetz des Theodosius II und Valentinian (Nr. XXIV): ὅσα Πορφύριος κατὰ τῆς εὐσεβοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συνέγραψεν. – Porphyrius hieß ursprünglich nicht «Basileus», sondern «Malchus». Er war ein gräzisierter Semit wie der Stifter Stoiker. Häufig heißt er «ὁ Τύριος» (s. z. B. Nr. X Libanius); doch nennen ihm Hieronymus (Fragm. 21), Chrysostomus (Nr. XVI) und Anastasius Sinaita (Fragm. 65) «ὁ Βατανεώτης», wohl nach Batanea bei Cäsarea Pal. Auch «ὁ Φοῖνιξ» findet sich (s. Nr. XXVIII, XXIX und Χρησμ. t. Ἑλλ. θεῶν § 65). Zu μαθητὴς Ἀμελίου vgl. die *Vita Plotini* und Χρησμ. § 65: ὁ Ἀμελίου συμφοιτητής. Im Cod. V des Suidas ist die Angabe über dad Werk gegen die Christen ausgelassen.
In den arabischen literarischen Katalogen («Porphyrius»), die Bidez (*Vie de Porph.,* pp. 54-62) zusammengestellt hat, sind die Bücher κατὰ Χριστιανῶν, wie zu erwarten, unter den Werken des Philosophen nicht gennent; sie existierten nicht mehr.

[IV. Gregorius Thaumaturgus.]

Athanas. (gest. 587?), Prolog. zur syr. Übers. der *Isagoge* des Porphyrius (angeblich bei Assemani, *Bibl. Orient.* III, 304 segg.): *Porphyrius ab illis, qui ibi (Tyri) degebant, culpabatur, eo nempe, quod ausus fuisset sacrum evangelium impugnare, quod tamen eius opus a Gregorio Thaumaturgo oppugnatum est.* Diese Angabe (nach Crafer; vergebens habe ich nach der Stelle bei Assemani gesucht) ist

ὁ Τύριος γέρων, e soltanto la Suda ha tramandato il numero dei libri dell'opera «Κατὰ Χριστιανῶν» (un frammento del quattordicesimo libro si trova in Girolamo). Anche il titolo dell'opera «Κατὰ Χριστιανῶν» lo conosciamo in modo certo soltanto tramite la Suda. Però Eusebio (nr. VIII) parla due volte di (συγγράμματα) «καθ' ἡμῶν», e nel nr. 39 non nomina soltanto il terzo libro «τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν», ma definisce Porfirio come «ὁ κατὰ Χριστιανῶν». Severiano di Gabala: «ὁ τῶν Χριστιανῶν συγγράψας». Agostino scrive correttamente (nr. 81): "*Decerpta de Porphyrio contra Christianos*". Nella lettera di Constantino (nr. IX) l'opera s'intitola: συντάγματα κατὰ τῆς θρησκείας, nell'editto di Teodosio II e Valentiniano (nr. XXIV):): ὅσα Πορφύριος κατὰ τῆς εὐσεβοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συνέγραψεν. – Porfirio inizialmente non si chiamava "Basileus", ma "Malchus". Lui era un semita ellenizzato come il fondatore della Stoà. Spesso si chiama «ὁ Τύριος», (vedi p.e. nr. X Libanio); ma Girolamo (framm. 21), Crisostomo (nr. XVI) e Anastasio Sinaita (framm. 65) «ὁ Βατανεώτης», probabilmente di Batanea vicino a Cesarea di Palestina. Si trova anche «ὁ Φοῖνιξ» (vedi nr. XXVIII, XXIX e Χρησμ. t. Ἑλλ. θεῶν § 65). Per μαθητὴς Ἀμελίου confronta la *Vita Plotini* e Χρησμ. § 65: ὁ Ἀμελίου συμφοιτητής. Nel codice V della Suda manca l'indicazione dell'opera contro i cristiani.
Nei cataloghi letterari arabi ("Porfirio"), che Bidez (*Vie de Porph.*, pp. 54-62) ha messo insieme, i libri κατὰ Χριστιανῶν, come si poteva supporre, non sono nominati sotto le opere del filosofo; essi non esistono più.

[IV. Gregorio Taumaturgo]

Atanasio (morto nel 587?), Prologo della traduzione siriana dell'*Isagoge* di Porfirio (analizzato da Assemani, *Bibl. Orient*. III, 304 segg.): «Porfirio era accusato, da coloro che passavano da lì (da Tiro), proprio lui appunto, di aver osato attaccare il sacro Vangelo, tuttavia il suo scritto fu avversato da Gregorio Taumaturgo». Questa asserzione (secondo Crafer; da Assemani ho cercato inutilmente questo passo) probabilmente non ha valore

wahrscheinlich unter Aurelian (270-275) gestorben, das Werk des Porphyrius aber ist um das Jahr 270 verfaßt, und niemand sonst hat den Gregor als Bestreiter des Porphyrius genannt.

V.
Ein Unbekannter, der das Werk des Porphyrius exzerpiert hat.

Um das Jahr 300 hat ein Unbekannter das weitschichtige Werk des Porphyrius Κατὰ Χριστιανῶν exzerpiert und zwei Bücher aus ihm gemacht. Dieses Exzerpt hat Makarius Magnes um das Jahr 400 in seinem Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής ausgeschrieben und widerlegt; s. meine Abhandlung in den «Texten und Unters.», Bd. 37, 4 (1911): *Kritik des Neuen Testamentes von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts.* Einige Gelehrte, vor allem Duchesne und Crafer («Journal of theolog. Stud.», 1914, nn. 59 e 60), halten den Unbekannten für Hierokles.

VI.
Hierokles.

Eusebius sagt in seinem Werk *Adv. Hierocl.* c. 1, daß dessen Schrift: «Φιλαλήθης πρὸς Χριστιανούς», ein schamloses Plagiat sei: «μὴ αὐτοῦ ἴδια τυγχάνοντα, σφόδρα δὲ ἀναιδῶς ἐξ ἑτέρων, οὐκ αὐτοῖς μονουχὶ νοήμασιν ἀλλὰ καὶ συλλαβαῖς ἀποσεσυλημένα». Er nennt dann das Werk des Celsus als eine Quelle; sicher aber ist

perché la notizia sugli abitanti di Tiro è infondata, Gregorio è morto molto probabilmente ai tempi d'Aureliano (270-275), l'opera di Porfirio invece è stata scritta attorno al 270, e nessun altro ha nominato Gregorio come contestatore di Porfirio.

V.
Anonimo che ha stralciato l'opera di Porfirio

Attorno all'anno 300 uno sconosciuto ha stralciato l'opera voluminosa di Porfirio Κατὰ Χριστιανῶν e ne ha fatto due libri. Questo riassunto, intorno all'anno 400 Macario di Magnesia lo ha trascritto nel suo Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής e l'ha confutato; vedi il mio trattato in «Texten und Untersuchungen», vol. 37, 4 (1911): *Kritik des Neuen Testament von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts.* Alcuni studiosi, soprattutto Duchesne e Crafer «Journal of Theolog. Stud.», 1914, nn. 59 e 60), sostengono che lo sconosciuto sarebbe Ierocle.

VI.
Ierocle

Eusebio dice nella sua opera dal titolo *Adversus Hierocles,* c. 1, che lo scritto di costui dal titolo «Φιλαλήθης πρὸς Χριστιανούς», è un vergognoso plagio: «non concetti raggiunti in modo personale, ma (presi) totalmente e sfacciatamente da altri, non solo per quanto concerne propriamente le idee, ma anche per quanto riguarda il furto di ogni singola sillaba». Eusebio nomina l'opera di Celso come fonte di Ierocle, però sicuramente è stato co-

auch Porphyrius abgeschrieben. Was wir von dem Werk des Hierokles kennen, ist folgendes:

Hierocles apud Euseb., *Adv. Hierocl.* c. 2: «“ἄνω δὲ καὶ κάτω θρυλοῦσι σεμνύνοντες τὸν Ἰησοῦν ὡς τυφλοῖς ἀναβλέψαι παρασχόντα καί τινα τοιαῦτα δράσαντα θαυμάσια.”… “ἐπισκεψώμεθα γε μήν, ὅσῳ βέλτιον καὶ συνετώτερον ἡμεῖς ἐκδεχόμεθα τὰ τοιαῦτα καὶ ἣν περὶ τῶν ἐναρέτων ἀνδρῶν ἔχομεν γνώμην.”… ἀλλ’ ἐπὶ τῶν προγόνων ἡμῶν κατὰ τὴν Νέρωνος βασιλείαν Ἀπολλώνιος ἤκμασεν ὁ Τυανεύς, ὃς ἐκ παιδὸς κομιδῇ νέου καὶ ἀφ’ οὗπερ ἐν Αἰγαῖς τῆς Κιλικίας ἱεράσατο τῷ φιλανθρώπῳ Ἀσκληπιῷ, πολλὰ καὶ θαυμαστὰ διεπράξατο, ὧν τὰ πλείω παρεὶς ὀλίγων ποιήσομαι μνήμην.”… “τίνος οὖν ἕνεκα τούτων ἐμνήσθην; ἵν’ ἐξῇ συγκρῖναι τὴν ἡμετέραν ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν ἐφ’ ἑκάστῳ κρίσιν καὶ τὴν τῶν Χριστιανῶν κουφότητα, εἴπερ ἡμεῖς μὲν τὸν τὰ τοιαῦτα πεποιηκότα οὐ θεόν,… ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ἡγούμεθα, οἱ δὲ δι’ ὀλίγας τερατείας τινὰς τὸν Ἰησοῦν θεὸν ἀναγορεύουσι.”… “κἀκεῖνο λογίσασθαι ἄξιον, ὅτι τὰ μὲν τοῦ Ἰησοῦ Πέτρος καὶ Παῦλος καί τινες τούτοιν παραπλήσιοι κεκομπάκασιν ἄνθρωποι ψεῦσται καὶ ἀπαίδευτοι καὶ γόητες, τὰ δὲ Ἀπολλωνίου Μάξιμος ὁ Αἰγιεὺς καὶ Δάμις ὁ φιλόσοφος ὁ συνδιατρίψας αὐτῷ καὶ Φιλόστρατος ὁ Ἀθηναῖος παιδεύσεως μὲν ἐπὶ πλεῖστον ἥκοντες, τὸ δ’ ἀληθὲς τιμῶντες διὰ φιλανθρωπίαν ἀνδρὸς γενναίου καὶ θεοῖς φίλου πράξεις μὴ βουλόμενοι λαθεῖν.”».

Lactant., *Inst.* V, 2, 12 segg. (*ad ann.* 303): «*…alius* [Hierocles] *eandem materiam mordacius scripsit, qui erat tum e numero iudicum et qui auctor inprimis faciendae persecutionis fuit; quo scelere non contentus etiam scripsit eos quos adflixerat insecutus est. Conposuit etiam libellos duos,*

piato anche Porfirio. Quello che sappiamo dell'opera di Ierocle è ciò che segue:

Hierocles apud Euseb., *Adv. Hierocl.* c. 2: «Da ogni parte chiacchierano coloro che osannano Gesù che fece riacquistare la vista ai ciechi e operò miracoli dello stesso genere… Osserviamo invece come meglio, e in modo più assennato, noi apprendiamo questo genere di fatti e quale sia la nostra opinione sugli uomini di valore… Ma al tempo dei nostri antenati, sotto il regno di Nerone, fu all'apice della sua vita Apollonio di Tiana[17], il quale proprio da fanciullo, officiava il culto del benevolo Asclepio, esattamente ad Egea di Cilicia ; compì numerosi miracoli; sorvolando sulla maggior parte (di essi), farò menzione di pochi... Per quale motivo ho ricordato tali fatti su di lui (*scil.* su Apollonio)? Affinchè sia possibile paragonare il nostro giudizio, accurato e stabile su ogni cosa, con la leggerezza dei cristiani, anche se noi non consideriamo un dio colui che ha fatto tali cose,… ma un uomo caro agli dei; quelli invece (*scil.* i cristiani), per quelle poche frottole, considerano Gesù come dio… E c'è un'altra cosa da considerare, che mentre Pietro e Paolo e quelli simili a loro, uomini falsi, ignoranti e maghi[18], decantano le vicende di Gesù, invece Massimo l'Egeota e Damide il filosofo che lo frequentò (*scil.* Apollonio) e Filostrato l'Ateniese, che avevano il massimo livello di cultura, (e furono) estimatori della verità, decantano le imprese di Apollonio ; per amore dell'umanità costoro non vollero che i fatti di un uomo nobile e amato dagli dei, fossero dimenticati.

Lactant., *Inst.* V, 2, 12 segg. (*ad ann.* 303): «un altro [Ierocle] trattò la medesima materia in modo più aggressivo, in quel tempo costui proveniva dalla classe dei giudici ed era stato principalmente il promotore dei preparativi di una persecuzione; non contento di questo crimine, scrisse anche contro coloro che aveva angustiato

non "Contra Christianos", ne inimice insectari videretur, sed "Ad Christianos", ut humane ac benigne consulere putaretur; in quibus ita falsitatem scripturae sacrae arguere conatus est, tamquam sibi esset tota contraria. Nam quaedam capita quae repugnare sibi videbantur exposuit, adeo multa, adeo intima enumerans, ut aliquando ex eadem disciplina fuisse videatur…nisi forte casu in manus eius divinae litterae inciderunt…Praecipue Paulum Petrum – que laceravit ceterosque discipulos tamquam fallacie seminatores, quos eosdem tamen rudes et indoctos fuisse testatus est; nam quosdam eorum piscatorio artificio fecisse quaestum… Ipsum autem Christum adfirmavit a Judaeis fugatum collecta CM hominum manu latrocinia fecisse… Idem cum facta eius mirabilia destrueret nec tamen negaret, voluit ostendere Apollonium vel paria vel etiam maiora fecisse…Si magus Christus, quia mirabilia fecit, peritior utique Apollonius, qui, ut describis, cum Domitianus eum punire vellet, repente in iudicio non comparuit, quam ille qui et comprehensus est et cruci adfixus…Apollonium dicis et adoratum esse a quibusdam sicut deum et simulacrum eius sub Herculis Alexicaci nomine constitutum ab Ephesiis etiam nunc honoratum…non, inquit [scil. Hierocles], *hoc dico, idcirco Apollonium non haberi deum, quia noluerit, sed ut appareat nos sapientiores esse, qui mirabilibus factis non statim fidem divinitatis adiunximus, quam vos, qui ob exigua portenta deum credidistis…Cum igitur talia ignorantiae suae deliramenta fudisset, cum veritas penitus excinde-*

e perseguitato. Compose anche due libelli, non *Contro i Cristiani*, per non dare l'impressione di perseguitarli in modo ostile, bensì *Ai Cristiani*, affinché si credesse che egli li ammoniva amichevolmente e benignamente; nei quali (libelli) tentò così di denunciare la falsità della Sacra Scrittura, come se questa gli fosse completamente ostile. Infatti sottolineò alcuni capitoli che gli sembravano in contraddizione, citando minuziosamente passaggi tanto numerosi quanto poco noti, da dare l'impressione di essere stato un tempo discepolo dello stesso insegnamento… se non che per puro caso le divine scritture caddero nelle sue mani… (Attaccò) specialmente Paolo e Pietro – e per conseguenza diffamò anche gli altri discepoli come seminatori di inganno –, dichiarò tra l'altro che gli stessi erano stati rozzi e ignoranti[19], infatti alcuni di loro facevano come mestiere i pescatori… Affermò che anche lo stesso Cristo, cacciato dai Giudei, raccolse una banda di briganti di centomila uomini e visse di violenze… Inoltre per sminuire i suoi miracoli senza però negarli, volle dimostrare che Apollonio aveva fatto (miracoli) simili o più importanti… Se Cristo, per aver fatto miracoli, fu un mago, come potè essere assolutamente più capace Apollonio, che, come tu riferisci, quando Domiziano volle punirlo, improvvisamente scomparve dal tribunale[20], rispetto a colui che venne catturato e crocifisso?... Tu sostieni che Apollonio è stato adorato da alcuni come un dio e la sua statua, eretta dagli abitanti di Efeso col nome di Ercole Alexicace, è ancora adesso venerata… no, replicò [*scil.* Ierocle], dico che, Apollonio non è considerato un dio, perché non lo volle, ma affinché sia chiaro che noi, che con fermezza non abbiamo abbracciato la fede in alcuna divinità a causa dei miracoli, siamo più prudenti di voi che avete considerato (Gesù) un dio solo per alcuni miracoli di poco conto… Dunque quando diffuse tali sproloqui della sua ignoranza, quando fece ogni sforzo

re conisus esset, ausus est libros suos nefarios ac dei hostes, “Φιλαλήθεις” adnotare…Quam tandem nobis adtulisti veritatem nisi quod adsertor deorum eos ipsos ad ultimum prodidisti? Prosecutus enim summi dei laudes, quem regem, quem maximum, quem opificem rerum, quem fontem bonorum, quem parentem omnium, quem factorem altoremque viventium confessus es, ademisti Jovi tuo regnum eumque summa potestate depulsum in ministrorum numerum redegisti. Epilogus itaque te tuus arguit stultitiae vanitatis erroris; adfirmas enim deos eos et illos tamen subicis et mancipas ei deo cuius religionem conaris evertere».

Der Bericht des Lactantius zeigt, daß Hierokles nicht unabhängig von Porphyrius geschrieben hat. Hat das Eusebius nicht bemerkt, sondern nur den Namen des Celsus genannt, so ist wahrscheinlich, daß er damals den Porphyrius noch nicht gelesen hatte. Oder hat er seinen Namen absichtlich unterdrückt? Das ist schwerlich anzunehmen. Nach Schwartz (Pauly-Wissowa, REncykl. Bd. 6, Kol. 1394f) ist Eusebius Gegenschrift erst nach dem Tode des Galerius geschrieben; aber der Beweis aus c. 4 ist für diesel Ansatz nicht ausreichend. Ich habe (Chronologie II, S. 117 f) es wahrscheinlich zu machen gesucht, daß die Schrift eine Jugendarbeit des Eusebius ist und daß Hierokles schon vor Ausbruch der großen Verfolgung geschrieben hat – in Palmyra (s. Duchesne, *De Macario Magno* p. 11).

VII.
Methodius.

Methodius schrieb gegen das christenfeindliche Werk des Porphyrius, wahrscheinlich noch zu dessen Lebzeiten, eine Gegenschrift (die wenigen Fragmente s. bei Bonwetsch, Methodius von Olympus I, 1891, S. 345 ff., und Holl in den «Texten und Unters.», Bd. 20, H. 2, S. 208f. Der Titel lautete wohl: Κατὰ Πορφυρίου). Das, was sonst über dieses Werk bekannt ist, s. unter «Hieronimus» und «Philostorgius» so-

possibile affinché la verità fosse fatta a pezzi, osò scrivere i suoi Φιλαλήθεις, libri empi e contrari a Dio… Quale verità dunque ci hai mostrato se non che sei il difensore di quegli dei che alla fine hai tramandato? E poiché hai descritto le lodi del sommo dio e lo hai riconosciuto come re, come l'eccelso, come il creatore di tutte le cose, come fonte di ogni bene, come padre di tutte le cose, come creatore e protettore dei viventi, hai portato via il regno al tuo Giove e allontanatolo dalla più alta sovranità, lo hai ridotto nella categoria dei subordinati. Dunque il tuo epilogo ti accusa di follia, menzogna ed errore; infatti sostieni quegli dei che alla fine sottometti a quel Dio di cui tenti di sconvolgere la religione.

Il resoconto di Lattanzio mostra che Ierocle non ha scritto senza aver presente Porfirio. Se Eusebio questo non l'ha notato e ha nominato soltanto il nome di Celso, possiamo supporre che in quel periodo ancora non avesse letto l'opera di Porfirio. Oppure non ha nominato Porfirio volontariamente? Questo è molto improbabile. Secondo Schwartz (Pauly-Wissowa, REncykl. vol. 6, Kol. 1394 sg) l'opera di Eusebio contro Porfirio è stata scritta dopo la morte di Galerio, ma la prova in base al c. 4 non è abbastanza sufficiente per questo presupposto. Io ho (*Chronologie* II, p. 117 sg.) cercato di dimostrare, che lo scritto è un'opera giovanile di Eusebio e che Ierocle ha già scritto prima dell'inizio della grande persecuzione – a Palmyra (v. Duchesne, *De Macario Magno* p. 11).

VII.
Metodio

Metodio, probabilmente ancora ai tempi di Porfirio scrisse contro l'opera anticristiana di Porfirio (per i pochi frammenti rimasti v. Bonwetsch, *Methodius d'Olympus* I, 1891, p. 345 sgg., e Holl in *Texten und Unters.*, vol. 20, H. 2, p. 208 sg. Il titolo sicuramente era: Κατὰ Πορφυρίου). (Quello che alla fine si sa di quest'opera, vedi in Girola-

wie in den Stücken aus dem Kommentar des Hieronymus zu Daniel. Porphyrianisches in dem Werk s. unten in der Fragmentensammlung. Das Werk kann nicht bedeutend gewesen sein; schon dem Eusebius genügte es nicht und Hieronymus (Nr. 43 A und W fin.) sieht, gemessen an den Gegenschriften des Eusebius und Apolinarius, in der des Methodius – es handelt sich hier jedoch zunächst um die Abschnitte, die gegen die Danielerklärung des Porph. gerichtet waren – nur eine Widerlegung *ex parte* des Porphyrius. Aus diesem *ex parte* aber zu schließen, daß Methodius z. T. mit der Danielkritik des Porph. Übereinstimmte, wäre sehr kühn (vgl. Lataix, p. 165). Das Werk umfaßte wahrscheinlich nur ein Buch (*usque ad X millia versum*).

VIII.
Eusebius.

Im Cod. Lawr. [Athos] 184. B. 64 saec. X (v.d. Goltz, Texte und Unters. Bd. 17, 4 S. 41f.), fol. 17r Nr. 8). Über dieses verlorene Werk (25 BB.) s. unter "Hieronymus" (Nr. XVII), "Philostorgius" (Nr. XIX), "Sokrates" (Nr. XX) "Aristokritus" (Nr. XXVIb) und "Scholiast des Lucian" (Nr. XXIX), sowie in den Stücken aus dem Kommentar des Hieronymus zu Daniel und Matth. ("Fragmente" Nr. 43 und 44). Sokrates hat eine Erzählung aus der Jugendzeit des Porphyrius dem Werk des Eusebius entnommen, die zwar undurchsichtig ist, aber sicherstellt, daß sich Porph. in seiner Frühzeit in Cäsarea Pal. aufgehalten hat und zeitweilig der christlichen Gemeinde nahestand. Ein zwischen 1565 und 1575 geschriebenes Verzeichnis von Handschriften in Rodosto nennt S. 30b Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου Κατὰ Πορφυρίου (s. Förster, *De antiquitatibus et libris ms. constantinopolitanis,* Rostochii, 1877; vgl. Neumann i.d. Theol. Lit. Ztg. 1899, Kol. 299). Im Jahre

mo e Filostorgio, come pure nei frammenti del commento scritto da Girolamo su Daniele. Per gli aspetti di Porfirio in quest'opera, vedi sotto nella raccolta dei Frammenti). L'opera non può essere stata importante; infatti non è servita per la confutazione ad Eusebio e Girolamo (nr. 43A e W fin.); essa presenta, confrontando le opere d'Eusebio e Apollinare, con quella di Metodio – qui però inizialmente si tratta soltanto dei passaggi che erano contro il commento di Porfirio su Daniele – soltanto una confutazione *ex parte* di Porfirio. Dedurre però, da questo *ex parte*, che Metodio in parte era d'accordo con la critica a Daniele di Porfirio, sarebbe molto ardito (Cfr. Lataix, p. 165). L'opera molto probabilmente comprendeva soltanto un libro (*fino a diecimila versi*).

VIII.
Eusebio

Nel Cod. Lawr. [Athos] 184. vol. 64 sec. X (v. Goltz, *Texte und Unters.*, vol. 17, 4 p. 41 sg.), fol. 17r nr. 8). Su quest'opera perduta (25 volumi), vedi sotto «Girolamo» (nr. XVII), «Filostorgio» (nr. XIX), «Socrate» (nr. XX) «Aristocrito» (nr. XXVI b) e lo «Scoliaste di Luciano» (nr. XXIX), come pure nei frammenti del commento di Girolamo su Daniele e Matteo («Frammenti» nr. 43 e 44). Socrate ha preso un racconto della giovinezza di Porfirio dall'opera d'Eusebio, che non è chiaro, però assicura che Porfirio durante la sua giovinezza abitava a Cesarea di Palestina e per un periodo fu vicino alla comunità cristiana. Un elenco di manoscritti a Rodosto scritto tra il 1565 e il 1575, p. 30b nomina Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου Κατὰ Πορφυρίου (v. Förster, *De antiquitatibus et libris ms. constantinopolitanis*, Rostochii, 1877; cfr. Neumann in «Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theolo-

1838 wütete in Rodosto ein großer Brand. Katalog des Klosters Iwiron (Athos), im Cod. 1280 saec. XVII heißt es: Εὐσεβίου τῆς Καισαρείας βίβλος περὶ τῆς εὐαγγελίων διαφωνίας – Εἰς τὴν προφήτην Ἡσαῖαν λόγοι τ. κοντα [sic] – [Κατὰ] Πορφυρίου λόγοι λ´ [sic] – Τοπικὸν λόγος α´ usw. (s. Meyer, Ztschr. F. K.-Gesch. XI, S. 156).

Die umfangreiche Gegenschrift des Eusebius (s. meine Altchristl. Lit.-Gesch. I, S. 564f., II, 2 S. 118f.) wird zu seinen frühen Schriften gehören (so auch Schwartz in Paulys REncykl., Bd. 6, Kol. 1395), obgleich sie Eusebius selbst in seinen späteren Schriften niemals erwähnt; denn unter Maximinus ist sie schwerlich geschrieben und unter Costantin erübrigte sie sich, ja wäre wohl unerlaubt gewesen. Sie stammte also aus der Zeit des Diokletian oder Licinius (aber nach der Schrift gegen Hierokles, s. oben sub VI). Daher ist es nicht ganz ausgeschlossen, daß sie noch zu Lebzeiten des Porphyrius verfaßt worden ist, den Eusebius als einen älteren Zeitgenossen betrachtet hat. Die Zahl der Bücher betrug nach Hieronymus 25.

Euseb., *Chron.* Lib. I, S. 109 Armen. (Karst; cf. Schoene I, S. 229f.): «des Porphyrios, der unter uns wider uns philosoph war» (Syncell.: ἀπὸ τῶν Πορφυρίου τοῦ καθ’ἡμῶν φιλοσόφου), cf. Karst S. 125, Schoene S. 265: «Aus Porphyrios, unserem zeitgenössichen Philosophen».

Die nun folgenden Zitate stammen nicht aus dem Werk des Porphyrius Κατὰ Χριστιανῶν, sondern aus einem anderen seiner Werke, einem chronographischen, das aber auch polemisch-antichristlich war und den Julius Africanus berücksichtigt hat.

Euseb., *h.e.* VI, 19, 2 ss: «Τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅτε καὶ ὁ καθ’ ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστὰς Πορφύριος συγγράμματα καθ’ ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι’ αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος τῶν τε εἰς αὐτὰς ἐξηγησαμένων μνημονεύσας, μηδὲν μηδαμῶς φαῦλον ἔγκλημα τοῖς δόγμασιν ἐπικαλεῖν δυνηθείς, ἀπορίᾳ λόγων ἐπὶ τὸ

gie und Religionswissenschaft» 1899, Kol. 299). Nell'anno 1838 a Rodosto ci fu un grande incendio. Nel catalogo del monastero Iwiron (Athos), nel cod. 1280 saec. XVII. c'è scritto: *Libro di Eusebio di Cesarea, sulle discordanze del Vangelo – Sul profeta Isaia trenta libri* [sic] – *Contro Porfirio undici libri* [sic] – *Un libro sul luogo comune* ecc. (v. Meyer, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» XI, p. 156)[21].

L'opera voluminosa di Eusebio contro Porfirio (v. la mia *Altchristl. Lit.-Gesch.* I, p. 564 sg., II, 2 p. 118 sg.) potrebbe far parte dei suoi scritti giovanili (così sostiene anche Schwartz nell'enciclopedia Pauly, vol. 6, col. 1395), anche se Eusebio stesso nelle sue opere successive, non la nomina mai; infatti sicuramente non avrebbe potuto essere scritta sotto Massimino, mentre sotto Costantino, sarebbe stata vietata. Quindi doveva essere dei tempi di Diocleziano o Licinio (ma comunque successiva allo scritto contro Ierocle, v. sopra nr. VI). Quindi non è del tutto impossibile, che sia stata scritta quando era ancora vivo Porfirio, che Eusebio considerava suo contemporaneo più anziano. Il numero dei libri secondo Girolamo era di 25.

Eusebio, *Chron*. Lib. I, p. 109 Armen. (Karst; cfr. Schoene I, p. 229 sg.): «di Porfirio, che in mezzo a noi e contro di noi era filosofo» (Syncell.: *Dagli [scritti] del filosofo Porfirio contro di noi*, cf. Karst p. 125, Schoene p. 265: «Da Porfirio, nostro filosofo contemporaneo».

Le seguenti citazioni non sono tratte dall'opera di Porfirio Κατὰ Χριστιανῶν, ma da un'altra opera sua, un'opera cronografica, che comunque era pure di polemica anticristiana e che prendeva in considerazione Giulio Africano.

Euseb. *Historia ecclesiae,* VI, 19, 2 seg.: «Perché si devono dire queste cose, quando anche Porfirio, un nostro contemporaneo, stabilitosi in Sicilia, cominciò a comporre libri contro di noi e cercando con essi di calunniare[22] le sacre scritture, ricordando coloro che le interpretavano, non potè assolutamente accusare di volgarità le dottri-

λοιδορεῖν τρέπεται κτλ». (Die Fortsetzung s. unten bei den Fragmenten Nr. 39)

Die Abfassung in Sizilien ergab sich wohl aus dem Werk selbst.

Euseb., *Preparatio ev.* V, 14, 3: «(Πορφύριος) ὁ γενναῖος Ἑλλήνων φιλόσοφος, ὁ θαυμαστὸς θεολόγος, ὁ τῶν ἀπορρήτων μύστης» (ironisch). In der «*Praeparatio*» und «*Demonstratio*» hat Eusebius das christenfeindliche Werk des Porph. benutzt.

IX.
Costantinus Augustus.

Constant. Imp., *epist. ad episc. et pleb.* (apud Gelas., *H.E.* II, 36 e Sokrat., *H.E.* I, 9): «Τοὺς πονηροὺς καὶ ἀσεβεῖς μιμησάμενος Ἄρειος, δίκαιός ἐστι τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ὑπέχειν ἀτιμίαν. Ὥσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς, συντάγματα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας συστησάμενος, ἄξιον εὕρετο μισθὸν, καὶ τοιοῦτον ὥστε ἐπονείδιστον μὲν αὐτὸν πρὸς τὸν ἑξῆς γενέσθαι χρόνον καὶ πλείστης ἀναπλησθῆναι κακοδοξίας, ἀφανισθῆναι δὲ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα· οὕτω καὶ νῦν ἔδοξεν Ἄρειόν τε καὶ τοὺς Ἀρείου ὁμογνώμονας Πορφυριανοὺς μὲν καλεῖσθαι, ἵν' ὧν τοὺς τρόπους μεμίμηνται, τούτων ἔχωσι καὶ τὴν προσηγορίαν. Πρὸς δὲ τούτοις, καὶ εἴ τι σύγγραμμα ὑπὸ Ἀρείου συντεταγμένον εὑρίσκοιτο, τοῦτο πυρὶ παραδίδοσθαι· ἵνα μὴ μόνον τὰ φαῦλα αὐτοῦ τῆς διδασκαλίας ἀφανισθείη, ἀλλὰ μηδὲ ὑπόμνημα αὐτοῦ ὅλως ὑπολείποιτο. Ἐκεῖνο μέντοι προαγορεύω, ὡς εἴ τις σύγγραμμα ὑπὸ Ἀρείου συνταγὲν φωραθείη κρύψας, καὶ μὴ εὐθέως προσενεγκὼν πυρὶ

ne (cristiane), allora, per mancanza di argomenti, ricorse all'oltraggio». (La continuazione del brano si trova sotto al frammento nr. 39).

La stesura in Sicilia risulta dall'opera stessa.

Euseb. *Praepar. ev.* V, 14, 3: «Porfirio, il nobile filosofo dei Greci, il meraviglioso teologo, l'iniziato ai misteri» (detto in senso ironico). Nella *Praeparatio* e nella *Demonstratio* Eusebio si è servito dell'opera anticristiana di Porfirio.

IX.
Costantino Augusto

Constant. Imp.., *Epist. ad episc. et pleb.* (presso Gelas., *H. E.* II, 36 e Sokrat. *H. E.* I, 9): «È giusto che Ario che emulò i malvagi e i miscredenti subisca lo stesso disonore di quelli. Di conseguenza quindi Porfirio, il nemico della religione, che compose alcune opere illecite[23] contrarie al culto (cristiano), ricevette il giusto castigo, così che questa persona vergognosa sarà ricordata per il tempo a venire non solo come colui che si è guadagnato la peggiore reputazione, ma anche come colui le cui opere blasfeme sono state distrutte; cosicché si è pensato di soprannominare porfiriani Ario e coloro che concordano con Ario, in modo che questi ultimi possano imitare anche i comportamenti di coloro di cui hanno il soprannome. Inoltre, se venisse trovato qualche scritto composto da Ario, lo si getti nel fuoco; cosicchè non solo siano cancellate le menzogne del suo insegnamento, ma che non rimanga neppure il suo ricordo. Ordino pertanto che, chiunque venga scoperto a nascondere qualche opera redatta da Ario e non la consegni immediatamente affinché sia distrutta nel fuoco, costui sia condannato alla pena di

καταναλώσῃ, τούτῳ θάνατος ἔσται ἡ ζημία· παραχρῆμα γὰρ ἁλοὺς ἐπὶ τούτῳ, κεφαλικὴν ὑποστήσεται τιμωρίαν».

Diese schon vor dem Nicänum ergangene Verfügung Costantins gegen das Werk des Porphyrius kennen wir nur aus dieser Stelle und Reminiszenz in Nr. XXIV (s.u.). Vollständig ist sie zunächst nicht durchgeführt worden, wie das Werk des Apolinarius gegen Porphyrius beweist (s. auch Nr. XVI, XIX u. XXIV). Die Verfügung ist das erste staatliche Bücherverbot im Interesse der Kirche.

X.
Libanius.

Liban., *Epithaph.* (I, 581 ed. Reiske), cfr. Sokrat., *H.E.* III, 23 (über den Kaiser Julian): « Τοῦ χειμῶνος, φησὶ, τὰς νύκτας ἐκτείνοντος, ἐπιθέμενος ὁ βασιλεὺς ταῖς βίβλοις, αἳ τὸν ἐκ Παλαιστίνης ἄνθρωπον Θεόν τε καὶ Θεοῦ παῖδα ποιοῦσι, μάχῃ τε μακρᾷ καὶ ἐλέγχων ἰσχύϊ γέλωτα ἀποφῄνας καὶ φλήναφον τὰ τιμώμενα, σοφώτερος ἐν τοῖς αὐτοῖς δέδεικται τοῦ Τυρίου γέροντος. Ἵλεως δὲ οὗτος ὁ Τύριος εἴη, καὶ δέχοιτο εὐμενῶς τὸ ῥηθὲν, ὡς ἂν υἱῷ ἡττώμενος. Ταῦτα μὲν τὰ ῥήματα τοῦ σοφιστοῦ Λιβανίου». Sokrates bemerkt dazu, Libanius hätte die Schätzung wohl umgekehrt, wenn Porphyrius der Kaiser gewesen wäre. Ferner sagt er: «Ὅτι μὲν οὖν καὶ Ἰουλιανὸς καὶ Πορφύριος, ὃν 'Τύριον' καλεῖ 'γέροντα,' ἄμφω φιλοσκῶπται ἦσαν, ὑπὸ τῶν οἰκείων λόγων ἐλέγχονται. Πορφύριος μὲν γὰρ τοῦ κορυφαιοτάτου τῶν φιλοσόφων Σωκράτους τὸν βίον διέσυρεν ἐν τῇ γεγραμμένῃ αὐτῷ 'Φιλοσόφῳ Ἱστορίᾳ.'». Sokrates sagt ferner, daß Libanius den Porphyrius apotheosiere, da er in bezug auf ihn die Redensart brauche ἵλεως ὁ Τύριος εἴη.

morte; infatti chi sarà sorpreso in flagranza di tali fatti, immediatamente subirà la pena capitale.

Questa disposizione di Costantino contro l'opera di Porfirio era già promulgata prima del Concilio di Nicea e noi la conosciamo soltanto da questo passaggio e reminiscenza del nr. XXIV (v. sotto). Inizialmente non fu assolutamente osservata, come prova l'opera di Apollinare *Contro Porfirio* (v. anche nr. XVI, XIX e XXIV). La proscrizione (di Costantino) è stato il primo divieto sui libri da parte dello Stato negli interessi della Chiesa.

X.
Libanio

Liban., *Epithaph.* (I, 581 ed. Reiske), cfr. Sokrat., *H.E.* III, 23 (sull'imperatore Giuliano): «Si dice che durante le notti del lungo inverno, l'imperatore si applicava sui quei libri che affermano che l'uomo della Palestina è Dio e figlio di Dio; con una lunga battaglia e con la forza delle contestazioni mostrò che il culto (di Gesù) era ridicolo e sciocco, e in queste cose dimostrò di essere più sapiente del vecchio di Tiro. Questo Tirio sarebbe addirittura benevolo con me, e accetterebbe di buon grado ciò che è stato detto, come se fosse stato battuto da un figlio. Queste cose sono state dette dal sofista Libanio». Oltre a ciò Socrate nota che Libanio avrebbe manifestato un'opinione diversa, se Porfirio fosse stato l'imperatore (anziché Giuliano). Inoltre egli dice: «Pertanto sia Giuliano sia Porfirio, soprannominato il vecchio di Tiro, entrambi amanti dei giri di parole, sono ridicolizzati dai loro stessi detti. Proprio Porfirio infatti, nel suo scritto (dal titolo) *Storia della filosofia,* schernì la vita di Socrate il più importante dei filosofi[24]». Inoltre Socrate dice, che Libanio apprezza Porfirio, là dove egli, nei riguardi di lui usa espressioni come ἵλεως ὁ Τύριος εἴη, (il Tirio sarebbe benevolo).

XI.
Firmicus Maternus.

Firmic. Matern., *De err. Prof. relig.* 13, 4: «*Porphyrius defensor simulacrorum, hostis dei, veritatis inimicus, sceleratarum artium magister*». Daß Firmicus die Bücher gegen die Christen gelesen hat, läßt sich nicht erweisen (er kannte die verbreitetere Schrift Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας und zitierte sie). Einige Jahre früher hat er «Das zweite Gebet» (Proem. VII), das er veröffentlichte, noch mit den Worten eingeleitet: «*Pythagoras etiam et noster Porphyrius religioso putant animum nostrum silentio consecrari, unde et ego horum virorum legem secutus convenio te*». Usw. Damals war er noch Heide, aber schon im Übergang begriffen (s. Norden, Agnostos Theos S. 234 f.)

XII.
Julianus Augustus.

Julian berührt sich in seiner Schrift gegen die Christen an vielen Stellen so stark mit Porphyrius, daß er von ihm (den er nie nennt) schwerlich unabhängig ist; aber ob diese Abhängigkeit eine direkte war oder eine bereits vermittelte, läßt sich nicht entscheiden. Deshalb muß es auch dahingestellt bleiben, ob unter den übrigen Einwürfen Julians sich solche finden, die er von Porphyrius entlehnt hat, was nach Geist und Art einiger von ihnem wahrscheinlich ist. Seine Streitschrift steht übrigens, wie es scheint, der des Celsus näher als der des Porphyrius.

Wichtige Punkte der Übereinstimmung mit Porphyrius: Die evangelisce Verkündigung ist ein πλάσμα der Bosheit (Neumann S. 163), auf das φιλόμυθον, παιδαριῶδες καὶ ἀνόητον der menschlichen Seele spekulierend (a.a.O.), von der griechischen und he-

XI.
Firmico Materno

Firmic. Matern., *De err. Prof. relig.* 13, 4: «Porfirio difensore dei riti religiosi[25], nemico di Dio, ostile alla verità, maestro di arti scellerate[26]». Che Firmico abbia letto i libri contro i cristiani non si può provare (lui conosceva l'opera più nota: Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας e la citava). Qualche anno prima pubblicando la sua opera *La seconda preghiera*, (*Proem.* VII), l'ha introdotta con le parole: «Anche Pitagora e il nostro Porfirio pensano che il nostro animo sia consacrato al religioso silenzio, per cui anch'io ho seguito la legge di quegli uomini e sono d'accordo con te» ecc. A quei tempi Firmico era ancora pagano, ma già stava iniziando il suo cambiamento religioso (v. Norden, *Agnostos Theos* p. 234 seg.).

XII.
Giuliano Augusto

Giuliano nel suo scritto contro i cristiani si accosta così tante volte a Porfirio, che non si può pensare che egli sia indipendente da quest'ultimo (anche se non lo nomina mai); tuttavia se questa dipendenza fosse diretta oppure mediata, non possiamo stabilirlo. Quindi deve anche rimanere aperta la domanda, se negli altri punti trattati da Giuliano si trovino alcuni passi presi da Porfirio, cosa che, tenendo in considerazione lo spirito e il modo, è abbastanza probabile. Il suo scritto tuttavia assomiglia più a Celso che a Porfirio.

Importanti aspetti di concordanza con Porfirio sono: L'annunciazione evangelica è un πλάσμα della cattiveria dell'uomo (Neumann p. 163), speculando su quella parte dell'anima umana incline al

bräischen Religionsleheren sich abwenden, ἰδία οδός (S. 164). Das Verbot der Erkenntnis von Gut und Böse ist empörend (S. 168). Unterschied des Himmels und der irdischen Schöpfung (S. 175). Paulus «der alle Gaukler und Betrüger aller Orte und aller Zeiten übertrifft» (S. 176), er ist voll Widersprüche und «ändert seine Ansicht über Gott wie die Polypen ihre Farbe» (S. 177). Gott hat uns (nach der Lehre der Christen) ohne Offenbarung sitzen lassen und Tausende von Jahren der größten Unwissenheit des Götzendienstes preisgegeben; nur in einem kleinen Volk, in einem Gau Palästinas, hat er sich geoffenbart (S. 178). Das mosaische Sittengesetz ist beifallswert (S. 188 f.). Es ist falsch, ja blasphemisch, zu behaupten, daß die Gottheit aus Eifersucht keine änderen Gotten zuläßt (S. 189 f.); Polemik gegen das Kreuz (S. 196); Christus, ein bloßer Mensch, und zwar ein elender, hat nur die geringsten Menschen, Mägde und Sklaven, überredet (S. 199). Die Christen tun heute Dinge, die weder Jesus noch Paulus geboten hat (a.a.O.); nur Johannes unter den Jüngern Jesu hat ihn als den Weltschöpfer und als Gott ausgegeben (S. 201; 223). Die Teraturgie der Evangelien (S. 202). Paulus hält die Götzenopfer für indifferent (S. 204). Die Taufe soll die schamlosesten sünder reinigen (S. 209 f.). Gegen Gottheit Christi und Jungfrauengeburt (S. 211 f.). Kritik der Genialogien Jesu (S. 212 ff.; 234). Nach Moses sind die Engel Götter (S. 215). Moses für die Opfer (S. 217 f.; 226 f.). Die Christen verwerfen sie und haben (Habendmahl) ein neues Opfer erfunden (S. 219). Julian kritisiert das Aposteldekret (S. 222). Erstlingsopfer stehen doch schon im Anfang der Bibel (S. 227). Die Christen bekämpfen die Beschneidung, obgleich Christus die Gesetzesbeobachtung gelehrt hat (S. 229). Jesus läßt sich, wie ein elender Mensch, im Gebet von einem Engel stärken; die ganze Geschichte ist übrigens fragwürdig (S. 235). Die Evangelisten widersprechen sich in der Auferstehungsgeschichte (S. 236). Höchst anstößig ist, daß Jesus nach der Auferstehung gegessen hat (a.a.O.). Die Anrufung zugunsten von Sündern ist tadelnswert (a.a.O.). Der Spruch: Verkaufet alles, zerstört die Familie und den Staat (S. 237). Esra hat die Bücher Mosis verfälscht (a.a.O.). Die Torheit und Leichtgläubigkeit der ersten Jünger Jesu wird an *Matth.* 9, 9 illustriert (S. 238). – Der Abstand Julians vom Christentum ist an einige prinzipiellen Punkten weit größer als der des Porphyrius; auch steht er ihm verständnisloser und erbitterter gegenüber.

φιλόμυθον (favoloso), παιδαριῶδες (infantile), καὶ ἀνόητον (irrazionale) (*ibidem*), allontanandosi dall'insegnamento della cultura greca ed ebraica è una ἰδία ὁδός (una via *sui generis*) (p. 164). Il divieto della conoscenza del bene e male è vergognoso (p. 168). La differenza tra la creazione del cielo e della terra (p. 175). Paolo "che supera i truffatori di tutti i luoghi e di tutti i tempi" (p. 176), è pieno di contraddizioni e "cambia la sua opinione su Dio come i polipi cambiano i loro colori" (p. 177). Dio ci ha (secondo l'insegnamento cristiano) lasciati senza rivelazione e quindi ci ha abbandonato per migliaia d'anni nell'ignoranza dell'idolatria, si è rivelato soltanto ad un piccolo popolo in un distretto della Palestina (p. 178). Le leggi morali di Mosè sono degne di approvazione (p. 188 sg.). È sbagliato, addirittura blasfemo affermare, che Dio per gelosia non concede di onorare altri dei (p. 189sg.); polemica contro la croce (p. 196); Cristo, era solo uomo e addirittura un miserabile, ha convinto solamente gli uomini più umili, come domestici e schiavi (p. 199). I cristiani oggi fanno cose, che né Gesù né Paolo hanno comandato (loc. cit.); dei discepoli di Gesù soltanto Giovanni lo ha considerato come creatore della terra e Dio (p. 201, 223). La teraturgia degli evangeli (p. 202). Paolo ritiene che i sacrifici per gli idoli siano indifferenti (p. 204) Il battesimo dovrebbe purificare i peccatori più vergognosi (p. 209 e sg.). Contro Cristo come Dio e il parto da una vergine (p. 211 e sg.). Critica della genealogia di Gesù (p. 212 e sg.; 234). Secondo Mosè gli angeli sono dei (p. 215). Mosè per i sacrifici (p. 217 e sg.; 226 e sg.). I cristiani li aboliscono e hanno inventato un sacrificio nuovo (l'eucaristia) (p. 219). Giuliano critica quanto detto dagli apostoli (p. 222). Il sacrificio del primogenito già è scritto all'inizio della Bibbia (p. 227). I cristiani combattono contro la circoncisione, anche se Cristo ha insegnato l'osservazione delle leggi (p. 229). Come un misero essere umano Gesù si lascia confortare da un angelo nella preghiera, tra l'altro tutto questo racconto è dubbio (p. 235). Gli evangelisti si contraddicono nel racconto della risurrezione (p. 236). È indecente che Gesù dopo la risurrezione abbia mangiato (loc. cit.). La preghiera per i peccatori è biasimevole (loc. cit.). Il detto: «vendete tutto, distruggete la famiglia e lo stato» (p. 237). Esdra ha falsificato i libri di Mosè (loc. cit.). La stoltezza e la credulità dei primi discepoli di Gesù si manifesta in *Matt.* 9, 9 (p. 238). – La distanza di Giuliano dal cristianesimo in alcuni punti principali è molto più grande di quella di Porfirio; inoltre è molto più spietato e violento nei suoi confronti.

XIII.
Apolinarius Laodicenus (Polychronius und die späteren Kommentatoren des Böchs Daniel).

Er schrieb 30 Bücher gegen das christenfeindliche Werk des Porphyrius; im 26 widerlegte er (s. Hieron., *Comm. in Daniel,* Praef.) die porphyrianische Auslegung der Prophetie Daniels, s. unter «Hieronymus» (XVII) und «Philostorgius» (XIX) sowie «Fragmente» Nr. 43, 44. Lietzmann, Apoll. v. Laod. I, 1904, S. 150, 256 f.

Das einzige wörtliche Fragment (von beträchtlichem Umfang). Welches aus diesem Werk bei Hieronymus (a.a.O., c. 9, 24) erhalten ist, bringt nichts aus Porphyrius; denn die chronologisch-apokalyptische Berechnung dort gehört dem Apolinarius selbst an oder seinem christlichen Gewährsmann. – Apolinarius' Werk war die bedeutendste Gegenschrift gegen Porphyrius (s. unter "Philostorgius"). Nach Hieronymus (Nr. 43 A) kann es scheinen, als bezöge sich das "sollertissime" nur auf Eusebius und nicht auch auf Apolinarius (so Lataix, p. 165); aber diese Interpretation ist wohl nicht richtig. In Nr. 44 freilich liegt ein kaum versteckter Vorwurf des Hieronymus gegen Apolinarius vor; aber das ist unerheblich; denn er liebt dergleichen, auch wenn er ganz von dem Autor abhängig ist, den er mit Plagiatorenbosheit beehrt. In den Danielkommentaren, die nach dem Werk des Apolinarius verfaßt worden sind (daß er selbst neben dem 26. Buch gegen Porphyrius noch einen besonderen Kommentar verfaßt hat, ist nicht ausgeschlossen) – von Ephrem, Polychronius, Theodoret, Eudoxius Philosophus, einem Anonymus u.a. – finden sich porphyrianische Auslegungen wieder, oder es wird gegen solche polemisiert. Allein da schon jüdische Ausleger die zeitgeschichtlichen Deutungen des Porphyrius (vor allem auf Antiochus Epiphanes und die Makkabäer) vorgetragen haben (Theodoret hat neben dem Kommentar des Polychronios stets die jüdische Auslegung vor Augen), da ferner – mit einer Ausnahme, s. unten – der Name des Porphyrius in den christlichen Kommentaren nie erwähnt wird und da endlich, falls es seine Auslegung ist, die berücksichtigt wird, diese wahrscheinlicher aus der Gegenschrift des Apolinarius als aus dem Originalwerk zu allgemeiner Kenntnis gelangt ist, so muß man Bedenken tragen, das, was hier direkt oder indirekt aus Porphyrius stammen kann, für ihn

XIII.

Apollinare di Laodicea (Policronio e i tardi commentatori del Libro di Daniele)

Apollinare ha scritto 30 libri contro l'opera di Porfirio contro i cristiani; nel 26° libro confutava (v. Girolamo, *Comm. In Daniel, Praef.*) l'interpretazione porfiriana della profezia di Daniele, v. da Girolamo (XVII) e Filostorgio (XIX) come pure in «Frammenti» nr. 43, 44. Lietzmann, *Apoll. v. Laod.* I, 1904, p. 150, 256 e sg.

L'unico frammento letterale (abbastanza lungo), che proviene da quest'opera, è conservato da Girolamo (loc. cit., c. 9, 24), ma non contiene niente su Porfirio, dato che il calcolo cronologico-apocalittico appartiene ad Apollinare stesso o al suo garante cristiano. – L'opera di Apollinare era l'opera più importante contro Porfirio (v. da Filostorgio). Secondo Girolamo (nr. 43 A) può sembrare che il *sollertissime* si riferisca soltanto ad Eusebio e non ad Apollinare (cosi Lataix, p. 165); ma questa interpretazione molto probabilmente non è corretta. Nel frammento nr. 44 si trova in controluce un rimprovero di Girolamo contro Apollinare, ma questo non è importante, visto che Girolamo ama queste cose, e ciò dipende dal carattere dell'autore, che tratta Apollinare con la cattiveria del plagiario. Nei commenti ai libri di Daniele, che sono stati scritti dopo l'opera, dallo stesso Apollinare (che lui stesso, oltre al 26° libro contro Porfirio abbia scritto ancora un commento particolare, non è escluso) – da Efrem, Policronio, Teodoreto, Eudosso filosofo, un anonimo e altri – si trovano interpretazioni porfiriane, oppure si polemizza contro queste. Visto che già i commentatori ebrei hanno mostrato le interpretazioni contemporanee a Porfirio (soprattutto di Antioco Epifane e dei Maccabei) [Teodoreto ha, oltre al commento di Policronio, sempre presente l'ermeneusi ebrea], visto che inoltre – con una eccezione, v. sotto – Porfirio, nei commenti cristiani non è mai nominato e infine, se la sua interpretazione viene tenuta in considerazione è presa soprattutto dall'opera di Apollinare contro Porfirio, anziché dall'opera ori-

in Anspruch zu nehmen. Daher sind (Fragmente Nr. 43) nur die von Hieronymus überlieferten Stücke aus Porphyrius' Auslegung des Daniel mitgeteilt. Der bedeutendste Danielkommentar ist der des Polychronius, von dem wir große Teile aus einer Katene kennen (Mai, Script. Vett. Nova Coll. I, 2 [1825], pp. 105-160; Bardenhewer, Polychronius, 1879). Wie Porphyrius bezieht Polychronius c. 7, 8 das kleine Horn auf Antiochus Epiphanes und tadelt den Apolinarius mit Namen, daß er es auf den Antichrist bezieht (p. 126: ὅθεν ἐγώ γε θαυμάζω, ὅπως πρὸς οὕτω σαφῆ ἱστορίαν ἀνθιστάμενος ὁ Ἀπολινάριος εἰς τὴν τοῦ ἀντιχρίστου παρουσίαν ἕλκειν βιάζεται τὰ ῥήματα). Ebenso deutet er c. 12, 2 mit Porphyrius auf das gefangene Volk Israel und nicht auf die Auferstehung (p. 156: οἴδαμεν ὡς πολλοὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως ταῦτα λέγουσι˙δεῖ δὲ μὴ τῷ προχείρῳ προσέχειν, ἀλλὰ τῆς ἀληθείας πανταχοῦ φροντίζειν· οἶδεν γὰρ πολλάκις νεκροὺς τοὺς ἐν αἰχμαλωσίᾳ καλεῖν). Dieses Gift wird er wohl durch Vermittlung des Apolinarius aus Porphyrius gesogen haben. Theodoret (Comm. In Dan. Ed. Schulze, Opp. II, besonders p. 1065, 1210, 1253, 1286 bis 1296) polemisiert, als Gegner nur die Juden nennend, gegen Deutungen, die Porphyrius nachweisbar vertreten hat oder vertreten haben kann. Von den Auslegungen eines Eudoxius Philosophus bringt die Katene zu Daniel zahlreiche Bruchstücke (Mai, a.a. O., p. 126, 161-221). Dieser meines Wissen sonst unbekannte Exeget, der nach Polychronius geschrieben, hat den Verfall des römischen Reichs konstatiert (p. 175: Ἡ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐκράτησε πασῶν, τὰ δὲ τέλη ταύτης ὑπολήγοντα… ὅσῳ τοίνυν ὁρᾷς ἰὴν ἀρχὴν ἐξασθενοῦσαν, τοσούτῳ καραδοκεῖ ἐπὶ θύραις τὸ τέλος), blickt auf den Untergang der πολυθεΐα (p. 188) und berücksichtigt noch τοὺς ἔξωθεν ἱστοριογράφους sowie Symmachus (p. 196). Er ist der einzige in diesem ganzen Literaturzweig, der den Namer des Porphyrius als Ausleger des Daniel erwähnt hat. Der Katenenschereiber bemerkt nämlich (p. 126) zu der oben erwähnten Deutung des Kleinen Horns auf Anthiochus, wie sie Polychronius gegeben: Ἀλλὰ καὶ Εὐδόξιος τὴν ὑπὸ σοῦ ῥηθεῖσαν ἑρμηνείαν, Πολυχρόνιε, Πορφυρίου ἔφησεν εἶναι τοῦ ματαιόφρονος.

ginale, si deve essere cauti nell'accostargli elementi direttamente o indirettamente porfiriani. Quindi soltanto (Frammenti nr. 43) le parti tramandate da Girolamo sulla interpretazione scritta da Porfirio su Daniele sono prese in considerazione. Il commento più importante su Daniele è quello di Policronio, di cui conosciamo la maggior parte (dei suoi scritti) da una catena (Mai, *Script. Vett. Nova Coll.* I, 2 [1825], pp. 105-160; Bardenhewer, *Polychronius*, 1879). Come Porfirio anche per Policronio c. 7, 8 il piccolo corno si riferisce ad Antioco Epifane e critica Apollinare nominandolo, visto che quest'ultimo lo riferisce all'anticristo (p. 126: «dove certamente mi meraviglio, è come in modo così evidente Apollinare si sia opposto al fatto storico nel dedurre la venuta dell'anticristo dalla forzatura del senso delle parole»). Allo stesso modo, come Porfirio, (Policronio) interpreta c. 12, 2 in riferimento al popolo israelita detenuto e non alla risurrezione (p. 156: «sappiamo che molti per quanto concerne la resurrezione, dicono queste cose: innanzitutto è necessario non avvicinarsi a cuor leggero, ma occuparsi della verità in modo completo; si sa infatti che spesso sono chiamati morti coloro che sono in prigione [detenuti]»). Questo atteggiamento polemico per il tramite di Apollinare l'avrà preso da Porfirio. Teodoreto (*Comm. In Dan*. Ed. Schulze, Opp. II, soprattutto p. 1065, 1210, 1253, 1286 a 1296) polemizza, nominando come avversari soltanto gli ebrei, contro le interpretazioni che Porfirio ha, con validi argomenti, sostenuto o che ha potuto sostenere. Dalle interpretazioni d'Eudossio Filosofo su Daniele, la "catena" mostra tante lesioni (Mai, loc. cit., p. 126, 161-221). Questo, secondo quanto ne so io; per il resto rimane uno sconosciuto esegeta, che ha scritto dopo Policronio, e ha constatato il declino dell'impero romano (p. 175: «In principio l'impero romano dominò su tutto, la fine di esso è narrata [...] dunque se guardi il modo in cui è caduto l'impero ormai esausto, puoi renderti conto di come la fine sia ormai alle porte»), inoltre egli guarda il declino del «politeismo» (p. 188) e considera anche «gli storici come estranei», come anche Simmaco (p. 196). Lui è l'unico in tutto questo filone letterario, che ha nominato Porfirio come commentatore di Daniele. Lo scrittore della "catena" si accorge (p. 126) che l'interpretazione del piccolo corno con Antioco, descritta sopra, è simile a quella data da Policronio: «Ma anche Eudosso disse, oh Policronio, che l'interpretazione sostenuta dal tuo Porfirio, era quella di uno sciocco».

Daß Eudoxius den Porphyrius noch eingesehen hat, ist so gut wie ausgeschlossen. Durch Apolinarius kannte er ihn wohl. Darf man einem Scholien-Lemma (p. 201) trauen, so fauden sich Sätze des Apolinarius wörtlich bei Eudoxius.

XIV.
Diodorus Tarsensis.

Suidas [s.v. «Diodorus»] führt unter den Weken dieses Antiocheners auf: «Contra Porphyrium, de animalibus et sacrificiis». Von dieser Schrift, die sich nicht gegen das Werk «Gegen die Christen», sondern «Über die Enthaltsamkeit» des Porphyrius gerichtet hat, wissen wir sonst nichts. Daß Diodor aber mindestens eine indirekte Kenntnis des Werks «gegen die Christen» besessen hat, darüber s. unter den Fragmenten Nr. 93.

XV.
Makarius Magnes.

Makarius Magnes hat um das Jahr 400 den Auszug aus dem Werk des Porphyrius in zwei Büchern, der wahrscheinlich um das Jahr 300 angefertigt worden ist (s. oben Nr. V), in seinem uns in einer Handschrift erhaltenen Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, ausgeschrieben, bearbeitet und widerlegt.

Siehe die Ausgabe Blondels, Paris 1876, und die Monographie von Schalkhaußer in den «Texten und Untersuchungen», Bd. 31, Heft 4.

Che Eudosso abbia ancora letto Porfirio è molto improbabile. Lo conosceva sicuramente tramite Apollinare. Se ci si può fidare di uno Scolio-Lemma (p. 201), da Eudosso si trovavano frasi letteralmente prese da Apollinare.

XIV.
Diodoro di Tarso

Suda (*s.v.* "Diodorus") elenca sotto le opere di questo uomo antiocheno: *Contra Porphyrium, de animalibus et sacrificiis*. Di quest'opera, che non si riferisce allo scritto *Contro i cristiani*, ma a quello *Sull'astinenza* di Porfirio, non sappiamo nient'altro. Che Diodoro comunque ha avuto una conoscenza indiretta dell'opera *Contro i cristiani*, vedi «Frammenti» nr. 93.

XV.
Macario di Magnesia

Intorno all'anno 400 d.C. Macario di Magnesia nel suo manoscritto tutt'ora conservato, dal titolo Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, ha scritto, rielaborato e confutato in due libri l'estratto dell'opera di Porfirio, che probabilmente è stata composta verso il 300 (v. sopra n. V).

Vedi l'edizione di Blondel, Parigi 1876, e la monografia di Schalkhaußer in *Texten und Untersuchungen*, vol. 31, quaderno 4.

XVI.
Johannes Chrysostomus.

Chrysost., *Hom.* VI, 3 in *I Cor.*: «Οἱ περὶ Κέλσον καὶ τὸν Βατανεώτην (= Porphyrium) τὸν μετἐκεῖνον. *Sermo in b. Babylan et contra Julianum et ad Graecos*, c. 2: «ἀλλὰ τοσοῦτός ἐστι τῶν ὑπ' αὐτῶν γεγραμμένων ὁ γέλως ὥστε ἀφανισθῆναι καὶ τὰ βιβλία πάλαι καὶ ἅμα τῷ δειχθῆναι καὶ ἀπολέσθαι τὰ πολλά. Εἰ δέ που τι καὶ εὑρεθείη διασωθὲν παρὰ Χριστιανοῖς τοῦτο σωζόμενον εὕροι τις ἄν.».

Chrysostomus weiß also noch von Exemplaren christenfeindlicher Schriften, die sich erhalten haben, aber nur bei den Christen; wir wissen, daß sich damals auch noch das Werk des Porphyrius unter ihnen befunden hat.

XVII.
Hieronymus.

Hieron., *De vir. inl.*, Prolog.: «*Discant Celsus, Porphyrius, Julianus, rabidi adversum Christum canes… quanti et quales viri ecclesiam fundaverint, struxerint etc.*».

De vir. inl. 55 v. Framm. N. 39.

De vir. inl. 81: «*Eusebius Caesar…,* Contra Porphyrium *– qui eodem tempore scribebat in Sicilia ut quidam putant – libri XXV*».

Das «ut quidam putant» ist auffallend; es zeigt übrigens, daß Hieron., das Werk des Porph. Damals schwerlich in der Hand gehabt hat, da wahrscheinlich aus dem Werk selbst die Abfassung in Sizilien hervorging. «*Ut quidam putant*» auf libri XXV zu beziehen, ist minder wahrscheinlich.

De vir. inl. 83: «*Methodius, Olympi Lyciae et postea Tyri*

XVI.
Giovanni Crisostomo

Chrysost., *Hom.* VI, 3 in *I Cor.*: «I discepoli di Celso e, dopo di lui, il Bataneota[27] (Porfirio). *Sermo in b. Babylan et contra Julianum et ad Graecos*, c. 2: «Ma fanno talmente tanto ridere le opere scritte da loro, che da molto tempo quei libri sono stati distrutti e inoltre molti sono stati individuati ed eliminati. E se per caso una persona ne rinvenisse uno ancora integro, lo troverebbe conservato presso i cristiani».

Crisostomo quindi è ancora a conoscenza di esemplari conservati di opere contro i cristiani, ma presenti soltanto in mano ai cristiani stessi; noi sappiamo che a quei tempi tra queste faceva parte anche l'opera di Porfirio.

XVII.
Girolamo

Hieron. *De vir. inl., Prolog.*: «Imparino Celso, Porfirio, Giuliano, cani rabbiosi contro Cristo…, quanti e quali uomini abbiano edificato e costruito la Chiesa ecc.».

De vir. inl., 55: vedi «Frammento» nr. 39.

De vir. inl., 81: «Eusebio di Cesarea (scrisse) XXV libri *Contro Porfirio,* che, nello stesso arco di tempo, scriveva in Sicilia, come alcuni pensano».

Questo «ut quidam putant» è interessante; mostra tra l'altro che Girolamo difficilmente ebbe tra le mani l'opera di Porfirio, infatti verosimilmente dall'opera stessa emerge che venne scritta in Sicilia. È poco probabile che «ut quidam putant» si riferisca ai *libri XXV.*

De vir. inl. 83: «Metodio di Olimpo in Licia e poi a

episcopus, nitidi compositique sermonis Adversum Porphyrium confecit libros».

De vir. inl. 104: «*Apolinarius Laod… extant eius adversus Porphyrium XXX libri, qui inter cetera eius opera vel maxime probantur*». (vgl. Vincent., Commonit., c. 16, wo diese Stelle zugrunde liegt).

Ep. 48 (*ad Pammach.*), 13: «*Origenes, Methodius, Eusebius, Apolinarius multis versuum millibus scribunt adversum Celsum et Porphyrium. Considerate, quibus argumentis et quam lubricis problemata (problematibus?) diaboli spiritu contexta subvertant, et quia interdum coguntur loqui, non quod sentiunt, sed quod necesse est, dicantur esse [Alii: dicunt adversus ea, quae dicunt] gentiles*».

Ep. 70 (*ad Magnum*), 3: «*Scripserunt contra nos Celsus atque Porphyrius, priori Origenes, alteri Methodius, Eusebuis et Apolinarius fortissime responderunt, quorum Origenes VIII scripsit libros, Methodius usque ad X milia procedit versuum, Eusebius et Apolinarius XXV et XXX volumina condiderunt. Lege eos et invenies nos comparatione eorum imperitissimos*».

Ep. 84 (*ad Pammachium et Oceanum*), 2: «*Fortissimos libros contra Porphyrium scripsit Apolinarius*».

Praef. ad traslat. Libri Danielis (*Vulgata*): «*Quae autem ex hoc propheta immo contra hunc librum Porphyrius obiciat, testes sunt Methodius, Eusebius, Apolinarius, qui multis versuum millibus eius vesaniae respondentes, nescio an curioso lectori satisfecerint, unde obsecro vos, o Paula*

Tiro compose dei libri contro Porfirio con uno stile chiaro e ben ordinato».

De vir. inl. 104: «Apollinare di Laodicea…esistono ancora i suoi XXX libri contro Porfirio i quali, fra le altre sue opere, sono considerati altresì al massimo grado».

(Cfr. Vincent. *Commonit.,* c. 16, dove questo passo è rovinato).

Ep. 48 (*ad Pammach.*), 13: «Origene, Metodio, Eusebio, Apollinare scrivono molte migliaia di righe contro Celso e Porfirio. Osservate bene con quali argomenti e quali problematiche pericolose essi abbiano ribaltato ciò che, con spirito diabolico, era stato ordito, e come talvolta siano obbligati a parlare, non secondo ciò che essi credono, ma secondo ciò che è necessario sia sostenuto nei confronti dei gentili [parlano contro quelle cose che dicono i gentili].

Ep. 70 (*ad Magnum*), 3: «Scrissero contro di noi Celso e Porfirio. Al primo Origene, all'altro Metodio, Eusebio e Apollinare replicarono in modo molto energico. Tra questi Origene scrisse VIII libri, Metodio si spinse fino a diecimila righe, Eusebio e Apollinare composero XXV e XXX volumi. Leggili e scoprirai che noi, al loro confronto, siamo assolutamente incompetenti».

Ep. 84 (*ad Pammachium et Oceanum*), 2: «Apollinare scrisse contro Porfirio libri molto appassionati».

Praef. Ad traslat. Libri Danielis (*Vulgata*): «Ora di quanto Porfirio rimprovera a questo profeta, specialmente in questo libro, sono testimoni Metodio, Eusebio e Apollinare i quali replicano con molte migliaia di righe alla sua follia; non so se essi hanno appagato il curioso

et Eustochium, fundatis pro me ad dominum preces, ut quamdiu in hoc corpuscolo sum, scribam aliquid gratum vobis, utile ecclesiae, dignum posteris; praesentium quippe iudiciis non satis moveor, qui in utramque partem aut amore labuntur aut odio».

Apol. adv. Ruf. II, 33: «*Et ex eo, quod asserui Porphyrium contra hunc prophetam [Danielem] multa dixisse vocavique huius rei testes Methodium, Eusebium et Apolinarium, qui multis versuum millibus illius vesaniae responderunt, me accusare poterit, quare non in praefatiuncula contra libros Porphyrii scripserim*».

Apol. adv. Ruf. III, 42: «*Adversum impiissimos, Celsum atque Porphyrium, quanti scripsere nostrorum!*».

Comm. in Gal. (*Gal.* 2, 11): «*Adversum Porphyrium in alio, si Christus iusserit, opere pugnabimus*».

Dieses Versprechen hat Hieron. nicht eingelöst. – Vgl. Lübeck, *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit?* Leipzig, 1872 (bes. P. 75ff.).

XVIII.
Rufinus.

Rufin., *Contra Hieron.* II, 9: «*Vel de Porphyrio silere debuerat* [Hieron. hatte in der *Ep. L. ad Dominionem* (ironisch) geschrieben: *nequidquam me doctus magister per* Εἰσαγωγήν *Porphyrii introduxit ad Logicam*], *qui specialis*

lettore, per cui vi scongiuro Paola ed Eustochio, pregate per me il Signore, affinché, per tutto il tempo in cui sono in questo povero corpo, scriva qualcosa a voi ben accetto, utile alla Chiesa, degno per i posteri; naturalmente non sono per niente turbato dalle opinioni dei moderni, che, o per amore o per odio, propendono o da una parte o dall'altra». Questa testimonianza viene dal *Commentario a Daniele*, vedi sotto «Frammenti» nr. 43.

Apol. adv. Ruf. II, 33: «E da quello ho dichiarato che Porfirio disse molte cose contro questo profeta (Daniele) e ho chiamato a testimoni di ciò Metodio, Eusebio e Apollinare, che con molte migliaia di righe replicarono alla sua follia; potrò essere biasimato perché non ho scritto contro i libri di Porfirio nel mio breve preambolo».

Apol. adv. Ruf. III, 42: «Oh quanti dei nostri hanno scritto contro gli scelleratissimi Celso e Porfirio».

Comm. in Gal. (*Gal.* 2, 11): «Se Cristo lo comanderà, combatteremo contro Porfirio in un'altra opera».

Questa promessa Girolamo non l'ha mantenuta. – Cfr. Lübeck, *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit?* Lipsia, 1872 (soprattutto p. 75 e sgg.).

XVIII.
Rufino

Contra Hieron. II, 9: «E non avrebbe dovuto tacere su Porfirio (Girolamo nell'*Ep. L. ad Dominionem* aveva ironicamente scritto: «invano il dotto maestro mi aveva avviato alla Logica per mezzo dell'Εἰσαγωγήν di Porfirio») che è un eccezionale nemico di Cristo, il quale, per

hostis Christi est, qui religionem Christianam, quanti in se fuit, penitus subvertere conatus est scriptis suis, quem iste nunc introductorem et instructorem ad Logicam habere gloriatur, nec argumentari potest, se ante haec didicisse [denn erst spät und als Christ habe er Griechisch gelernt]… *quo te introduxit perfidus [Porphyrius], si ad illum locum, ubi ipse est, ubi et fletus et stridor dentium est?*».

C. 10: «*Tu dum non Paulum, sed Porphyrium introductorem te habere gloriaris, ipsum Porphyrium sequendo, qui adversum Christum et adversum deum libros impios ac sacrilegos scripsit, et ab ipso, ut ais, introductus in istud blasphemiae barathrum decidisti*».

C. 12: «*Quia per* Εἰσαγωγήν *Porphyrii ad Logicam non suimus introducti… tu, ut video, cum illis clamas qui dicunt: "Non hunc, sed Barrabam"* [Hieron. hatte *ep. LXXXIII, 3* von seinem jüdischen Leher Baraninas erzält; Rufin sah sich dadurch an Barrabas erinnert]; *nam Porphyrius tuus, dic quaeso, quid te docuit, qui adversum Christianos et adversum religionem nostram blasphemiae volumina conscripsit? Quid te isti* [Porphyrius und Baraninas] – *in quibus tantum te iactas, unus de idolis daemonum et alius de synagoga, ut dicis, Satanae – magistri docuerunt boni? Nihil video nisi hoc quod ipsi noverant; nam Porphyrius te docuit de Christianis male loqui, concidere virgines, continentes, diaconos, presbyteros et omnem prorsus gradum et ordinem libellis editis infamare*».

C. 13: «*Lacerationes* [sic] *eius* [Hieronymi], *ad quod opus quotidie stilum eius Porphyrius exacuit, non obviemus*».

C. 29: «*Isti sunt omnes sales tui de Alexandri* [Aphrod.] *et Porphyrii et ipsius Aristotelis acumine congregati*».

quanto gli fu possibile, tentò con i suoi scritti di abbattere la religione cristiana; ebbene costui (*scil.* Girolamo) si vanta di averlo come guida ed esperto nella Logica. Né può dimostrare prima di ora di avere studiato (infatti era in età avanzata quando si convertì al cristianesimo e divenne un esperto nella lingua greca)… dove ti ha portato il perfido [Porfirio] se non in quel luogo dove lui stesso si trova, dove vi è pianto e stridore di denti?

C. 10: «Tu invece ti vanti di avere Porfirio non Paolo come guida; nel seguire lo stesso Porfirio, che contro Cristo e contro Dio scrisse libri empi e sacrileghi; iniziato da lui, come tu stesso affermi, sei caduto in questa voragine di bestemmia».

C. 12: «Poiché noi non siamo stati avviati allo studio della Logica per mezzo dell'Εἰσαγωγήν di Porfirio… tu, come vedo, gridi con coloro che dicono: "Non questo, ma Barabba (Girolamo, nell'*ep. LXXXIII,* 3, aveva parlato del suo maestro ebreo Baranina; a Rufino viene in mente il ricordo di Barabba); infatti dimmi per carità, che cosa ti ha insegnato il tuo Porfirio, che ha composto volumi di bestemmie contro i cristiani e contro la nostra religione? Che cosa ti hanno insegnato di buono questi maestri (Porfirio e Baranina), di cui vai tanto orgoglioso, uno (conoscitore) delle immagini dei demoni[28], e l'altro della sinagoga, come tu dici, di Satana? Non vedo nient'altro che va al di là di ciò che essi hanno professato; infatti Porfirio ti ha insegnato a parlare male dei cristiani, a infamare le vergini, i casti[29], i diaconi, i presbiteri e a disonorare, direttamente coi tuoi noti opuscoli, ogni grado e ordine (sociale)».

C. 13: «Noi non saremmo graffiati dai suoi (*scil.* di Girolamo) sfregi, al cui compito Porfirio aveva quotidianamente aguzzato il suo (*scil.* di Girolamo) stilo».

C. 29: «Sono queste tutte le tue arguzie tenute insieme dall'acutezza d'ingegno di Alessandro (*scil.* di Afrodisia), di Porfirio e dello stesso Aristotele».

XIX.
Philostorgius.

Philos., *Hist. Eccl.,* p. 115 (Bidez): «Ὅτι, φησίν, Ἀπολινάριος κατὰ Πορφυρίου γράψας ἐπὶ πολὺ κρατεῖ τῶν ἠγωνισμένων Εὐσεβίῳ κατ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν Μεθοδίου κατὰ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως σπουδασμάτων».

Philos., *Hist. Eccl.,* p. 130 (nach der Mitteilung des Photius): «Ὅτι κατὰ φησὶ καὶ οὗτος ὁ συγγραφεὺς ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀγῶνας καταθέσθαι».

Das Werk des Porphyrius war hiernach noch immer vorhanden, s. auch unter Nr. XXIV. Daß noch um das Jahr 420 ein Bedürfnis bestand, das Werk aufs neue zu widerlegen, ist bemerkenswert. Gewiß ist es übringens nicht, daß diese ἀγῶνες in einer Gegenschrift bestanden haben; Philost. kann auch Disputationen meinem.

XX.
Sokrates.

Sokrat. *H. E.*, III, 23: «Νῦν δὲ, ὡς ἔοικε, τὰ αὐτὰ Πορφυρίῳ πέπονθεν· ἐκεῖνος μὲν γὰρ πληγὰς ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης ὑπό τινων Χριστιανῶν εἰληφὼς, καὶ μὴ ἐνεγκὼν τὴν ὀργὴν, ἐκ μελαγχολίας τὸν μὲν Χριστιανισμὸν ἀπέλειπε, μίσει δὲ τῶν τυπτησάντων αὐτὸν εἰς τὸ βλάσφημα κατὰ Χριστιανῶν γράφειν ἐξέπεσεν, ὡς αὐτὸν Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐξήλεγξεν, ἀνασκευάσας τοὺς λόγους αὐτοῦ.».

H. E., loc. cit.: «Οἷς (den apologetischen Darlegungen des Origenes in bezug auf die Antstöße und scheinbaren Widersprüche der Heiligen Schrift) εἰ μὴ παρέργως ἐντετυχήκασιν Ἰουλιανὸς καὶ Πορφύριος, εὐγνωμόνως

XIX.
Filostorgio

Philos., *Hist. Eccl.,* p. 115 (Bidez): «Si dice che Apollinare, che scrisse contro Porfirio, vince di gran lunga le obiezioni sollevate da Eusebio contro di lui (*scil.* Porfirio), ma (supera) anche gli scritti di Metodio contro lo stesso argomento».

Philos., *Hist. Eccl.,* p. 130 (nella parafrasi di Fozio): «Anche questo scrittore (*scil.* Filostorgio) dice che contro di lui (*scil.* Porfirio) e in difesa dei Cristiani, si scrissero delle risposte polemiche».

L'opera di Porfirio, secondo costui, era ancora presente, v. pure sotto nr. XXIV. Che ancora nell'anno 420 si sentiva il bisogno di confutare l'opera è interessante. Intanto non è sicuro che questo scritto, dal titolo ἀγῶνες, sia esistito come opera contro Porfirio; Filostorgio può pensare anche a delle dispute.

XX.
Socrate

Sokrat. *H. E.*, III, 23: «E ora, come sembra, Porfirio subì le stesse cose; infatti costui venne picchiato da alcuni cristiani a Cesarea di Palestina, e non sopportando l'ira, per la melancolia si allontanò dal cristianesimo[30], odiò coloro che lo avevano picchiato e si precipitò a scrivere ingiurie contro i cristiani; così lo confutò Eusebio di Panfilo che ribaltò le sue accuse».

H. E., *loc. cit.*: «Se Giuliano e Porfirio non le (*scil.* le esposizioni apologetiche in relazione alle discordanze e alle apparenti contraddizioni della Sacra Scrittura) avesse-

τε αὐτὰ ἐδέξαντο, πάντως ἂν εἰς ἕτερά τινα τοὺς λόγους ἔτρεψαν, καὶ οὐκ ἂν εἰς τὸ σοφίσματα βλάσφημα γράφειν ἐτράπησαν».

Siehe ferner oben unter «Constantinus» und «Libanius». – Eine selbständige Kenntnis des Werkes des Porphyrius neben der Kenntnis der Gegenschrift des Eusebius ist nicht anzunehmen. Die höchst wahrscheinlich aus Eusebius Gegenschrift stammende Erzählung des Sokrates über Porphyrius – dafür spricht der Schauplatz der Geschichte und die Erwähnung Eusebs – ist von byzantinischen Historiker (schon früher von Aristokritus, «Zeugnisse» Nr. XXVIb) öfters wiederholt worden, s. z. B. Theophanes, Chronographie (Migne, Bd. 108, Kol. 164 f.) und Georgius Hamartolus, Chron. IV, 190 (vgl. auch unten Nr. XXIX). Zeitlich setzen sie Porphyrius unter Constantin, Constantius und Julian an. So konnte die Angabe des Sokrates in der Tat leicht mißverstanden werden. Georgius Hamartolus aber hat es fertig gebracht, daneben an einer Stelle (III, 141) Porphyrius (τὸν κατὰ Χριστιανῶν γράψαντα) unter Pertinax wirken zu lassen. – Zur μελαγχολία s. oben Nr. 1.

XXI.
Augustinus.

De consensu evangelistarum I, 15 (23): «*Porphyrius Siculus in libris suis*».

Ep. 118 (*ad Dioscorum*), 5, 33: «*Tunc* [*cum iam Christi nomen terrenis regnis admirantibus perturbatisque crebesceret*] *Plotini schola Romae floruit habuitque condiscipulos multos acutissimos et sollertissimos viros. Sed aliqui eorum magicarum artium curiositate depravati sunt, aliqui dominum Jesum Christum ipsius veritatis atque sapientiae incommutabilis quam conabantur adtingere, cognoscentes gestare personam in eius militiam transierunt*».

ro lette superficialmente, le avrebbero accolte con buona predisposizione d'animo, avrebbero rivolto sicuramente le (loro) speculazioni ad altre cose, e non avrebbero iniziato a scrivere quelle blasfeme elucubrazioni mentali».

Vedi pure sopra sotto Costantino e Libanio. – Non è da supporre una conoscenza diretta dell'opera di Porfirio accanto a quella dello scritto di Eusebio contro l'opera di Porfirio. Il racconto di Socrate su Porfirio, che sicuramente è preso da Eusebio – in favore di questo presupposto sta il luogo del racconto e la dipendenza da Eusebio – è stato ripetuto spesso dagli storici bizantini (già prima da Aristocrito, "Testimonianze" nr. XXVIb), vedi per esempio Teofane, *Cronografia* (Migne, vol. 108, col. 164 e sg.) e Giorgio Amartolo, *Cronografia,* IV, 190 (cfr. anche sotto XXIX). Come periodo essi accostano Porfirio vicino a Costantino, Costanzo e Giuliano. In questo modo l'indicazione di Socrate poteva essere facilmente fraintesa. Giorgio Amartolo invece è riuscito a accostare in un luogo (III, 141) Porfirio (τὸν κατὰ Χριστιανῶν γράψαντα) a Pertinace. – Per la μελαγχολία v. sopra nr. 1.

XXI.
Agostino

De consensu evangelistarum I, 15 (23): «Il siculo[31] Porfirio nei suoi libri».

Ep. 118 (*ad Dioscorum*), 5, 33: «A quel tempo (oramai il nome di Cristo si diffondeva tra i regni terreni che rimanevano meravigliati e confusi) la scuola di Plotino prosperò a Roma ed ebbe molti condiscepoli, uomini molto profondi e molto intelligenti. Ma alcuni di loro vennero corrotti dalla curiosità per le arti magiche, altri che cercavano di avvicinarsi a Gesù Cristo, alla sua verità e alla sua saggezza immutabile, conosciuto il modo di imitare la persona di Cristo, passarono dalla sua parte».

De civ. dei VII, 25: «*Porphyrius philosophus nobilis*»; VIII, 12: «*E platonicis sunt valde nobilitati Graeci Plotinus, Jamblicus, Porphyrius*». XIX, 22: «*Philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum quamvis Christianorum acerrimus inimicus*». XXII, 4: «*Porphirius nobilissimus philosophus paganorum*». XXII, 27: «*Singuli quaedam dixerunt Plato atque Porphyrius, quae si inter se communicare potuissent, facti essent fortasse Christiani*».

De civ. dei X, 28 (an Porphyrius gerichtet): «*Virtutem et sapientiam si vere ac fideliter amasses, Christum dei virtutem et dei sapientiam cognovisses nec ab eius saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses... Hunc autem Christum esse non credis; contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium.* Es folgt *I Cor.* 1, 19-25. Dann: «*Hoc quasi stultum et infirmum tamquam sua virtute sapiente fortesque contemnunt*».

«Resiluisses»: schwerlich wußte Augustin etwas von der Jugendgeschichte des Porphyrius (s. oben Nr. XX). Der Satz bedeutet nur, Porphyrius sei trotz aller anfangender Erkenntnis schließlich doch gescheitert und habe Christum nicht erkannt.

Sermo CCXLII, c. 6: «*Magnus eorum philosophus Por-*

De civ. dei VII, 25: «Porfirio il celebre filosofo»[32].

De civ. dei VIII, 12: «Tra i Platonici furono molto conosciuti i greci Plotino, Giamblico, Porfirio».

De civ. dei XIX, 22: «Filosofo celebre, importante filosofo dei gentili, il più colto tra i filosofi, anche se acerrimo nemico dei cristiani».

De civ. dei XXII, 4: «Porfirio celeberrimo filosofo dei pagani».

De civ. dei XXII, 27: «Certe cose le sostennero uno alla volta Platone e Porfirio, e se tra di loro avessero potuto comunicarle, probabilmente sarebbero diventati cristiani».

De civ. dei X, 28 (rivolto a Porfirio): «Se tu avessi amato realmente e fedelmente la rettitudine[33] e la sapienza avresti conosciuto Cristo, rettitudine[34] di Dio e sapienza di Dio, né ti saresti allontanato[35] dalla sua utilissima umiltà, gonfiato dalla superbia di una scienza inutile… al contrario tu non credi che questi sia il Cristo, infatti lo disprezzi per il corpo che ha ricevuto da una femmina e per la vergogna della croce».

Segue *I Cor.* I, 19-25. Poi (prosegue Agostino): «I sapienti e i forti per capacità propria, disprezzano ciò quasi come (se fosse) sciocco e senza alcun valore».

«Resiluisses»: difficilmente Agostino seppe qualcosa della giovinezza di Porfirio (v. sopra n° XX) La frase significa solamente che Porfirio, nonostante le sue cognizioni, alla fine non chiarì nulla di importante e non riconobbe Cristo.

Sermo CCXLII, c. 6: «Il loro grandioso filosofo Por-

phirius, posterius fidei Christianae acerrimus inimicus, qui iam Christianis temporibus fuit, sed tamen ab ipsis deliramentis erubescendo, a Christianis ex aliqua parte correptus, dixit: «Corpus est omne fugiendum».

Retract. II, 57 zu *ep. 102*: «*Inter haec missae sunt mihi Carthagine quaestiones VI, quas proposuit amicus quidam, quem cupiebam fieri Christianum, ut contra paganos solverentur, praesertim quia nonnullas earum a Porphyrio philosopho propositas dixit. Sed non esse arbitror Porphyrium Siculum, cuius celeberrima est fama*».

S. hierzu die ep. 102; hier stehen «Die sechs Fragen».
Augustin hat andere Schriften des Porphyrius in Händen gehabt, aber niemals das Werk gegen die Christen; er kannte auch die griechischen Gegenschriften nicht. Seine Bemerkung: «Non esse arbitror Porphyrium siculum», ist daher wertlos und aus seiner Hochschätzung des Philosophen Porphyrius zu erklären. Es stammen wahrscheinlich sogar alle dem Augustin hier vorgelegten Fragen von Porphyrius.

XXII a.
Polychronius.

Siehe oben unter Nr. XIII «Apolinarius».

XXII b.
Cyrillus Alexandrinus.

Cyrillus Alex. *C. Julian.* 1, I, p. 19: «Πορφύριος, ἐπὶ παιδείᾳ κοσμικῇ δόξαν ἔχων παρ' ἐκείνοις οὐκ ἀγεννῆ».

firio, successivamente acerrimo nemico della fede cristiana, che già visse ai tempi dei cristiani, vergognandosi tuttavia delle sue stesse stranezze[36], attaccato da qualche parte dai cristiani, disse "Tutto il corpo è da fuggire"».

Retract. II, 57 all'*ep. 102*: «Frattanto mi furono mandate da Cartagine sei domande, che mi sottopose un amico, che desideravo diventasse cristiano, affinché io le chiarissi contro i pagani; disse che specialmente alcune di esse erano state proposte dal filosofo Porfirio, ma non credo che sia il siculo[37] Porfirio, la cui fama è celeberrima»[38].

Vedi in questo contesto l'*ep. 102*; qui si trovano "Le sei domande". Agostino ha avuto in mano altri scritti di Porfirio, ma mai l'opera *Contro i cristiani*; non conosceva neanche i manoscritti greci. La sua nota: *Non esse arbitror Porphyrium Siculum*, quindi non ha valore ed è da spiegare con la sua grande stima del filosofo. Molto probabilmente tutte le domande presentate ad Agostino in questo contesto sono di Porfirio.

XXII a.
Policronio

Si veda sopra sotto il nr. XIII «Apollinare».

XXII b.
Cirillo Alessandrino

Cyrillus Alex., *C. Julian.* 1, I, p. 19: «Porfirio, per quanto concerne la scienza profana, aveva un'ottima fama presso quelli (*scil.* i pagani)».

1, III, p. 87: «Πορφύριος τῆς καθ ̓ἡμῶν ἀθυροστομίας πατήρ».

XXIII.
Theodoretus.

Theodoret., *De cur. Graec. aff.* II, p. 705 (Schultze T. IV): «Πορφύριος ἐκείνος, ὁ τὸν πρὸς ἡμᾶς ἐκθύμως ἀναδεξάμενος πόλεμον». III, p. 777: «Πορφύριος, ὁ τῆς ἀληθείας ἀντίπαλος». Und X, 12: «Πορφύριος ὁ ἄσπονδος ἡμῖν ἔχθιστος».

Eine selbständige Kenntis des Werkes des Porphyrius ist nicht anzunehmen. Es ist sogar ganz zweifelhaft, ob er mehr von dem Werk Κατὰ Χριστιανῶν gekannt, als was er in Eusebius'Preparatio gelesen und dann ausgeschrieben hat. Über seinen Daniel-Kommentar s. oben unter Nr. XIII.

XXIV.
Theodosius II et Valentinianus Impp.

Imp. Theodos. et Valentin. Leontio [ann. 435; *Cod. Justin.* I, 5, 6]: «*Quemadmodum Ariani lege divae memoriae Constantini ob similitudinem impietatis porphyriani a Porphyrio nuncupantur* (s. oben Nr. IX), *sic ubique participes nefariae sectae Nestorii Simoniani vocentur*».

Theodos. II u. Valentinianus ann. 448 [*Cod. Justin.* I, 1, 3]: «Θεσπίζομεν πάντα, ὅσα Πορφύριος ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ μανίας ἐλαυνόμενος [ἢ ἕτερός τις, späterer Zusatz, s. Neumann, *Julian*, S. 8f] κατὰ τῆς εὐσεβοῦς τῶν Χριστιανῶν

1, III, p. 87: «Porfirio il padre della impudente loquacità contro di noi».

XXIII.
Teodoreto

Theodoret., *De cur. Graec. aff.* II, p. 705 (Schultze T. IV): «Quel Porfirio, colui che con grande trasporto scatenò una guerra contro di noi».

III, p. 777: «Porfirio, il nemico della verità». E X, 12: «Porfirio, il nostro implacabile e acerrimo nemico».

Non è da supporre una conoscenza diretta dell'opera di Porfirio. È addirittura molto dubbio, che Teodoreto abbia conosciuto altre parti dell'opera Κατὰ Χριστιανῶν, rispetto a ciò che ha letto nell'opera di Eusebio, *Preparatio evangelica* e ha poi scritto. Per il suo commento su Daniele vedi sopra al nr. XIII.

XXIV.
Teodosio II e Valentiniano Imperatori

Imp. Teodosio e Valentiniano Leontio [ann. 435; *Cod. Justin.* I, 5, 6]: «Come gli Ariani si chiamano tali per una legge della divina memoria di Costantino, così i porfiriani si chiamano tali da Porfirio per la somiglianza della loro empietà (v. sopra nr. IX), così in ogni luogo, gli adepti della scellerata setta di Nestorio, siano chiamati Simoniani».

Theodos. II e Valentinianus ann. 448 [*Cod. Justin.* I, 1, 3]: «Ordiniamo che tutti quanti gli scritti di Porfirio, o di qualche altro, [aggiunta posteriore, v. Neumann, *Julian,* 8 seg.] che egli scrisse spinto dalla sua follia contro il sacro culto dei cristiani, presso chiunque vengano trova-

θρησκείας συνέγραψε, παρ᾽οἱῳδήποτε εὑρισκόμενα πυρὶ παραδίδοσθαι· πάντα γὰρ τὰ κινοῦντα τὸν θεὸν εἰς ὀργὴν συγγράμματα καὶ τὰς ψυχὰς ἀδικοῦντα οὐδὲ εἰς ἀκοὰς ˙ ἀνθρώπων ἐλθεῖν βουλόμεθα».

Bis zum Jahre 448 waren also immer noch Esemplare des Werkes vorhanden; seitdem finden sich keine Spuren mehr. – die übrigen Werk des Porph. sind nicht verboten.

XXV.
Vincentius Lerinensis.

Was er im «*Commonitorium*» (I, 16, 23) über Porphyrius bemerkt hat, ist abgeschrieben (s. «Fragmente» Nr. 39 und «Zeugnisse» Nr. XVII), aber dabei entstellt: «*Ait namque impius ille Porphyrius excitum se fama ipsius* [des Origenes; es liegt eine Verwechslung des Porphyrius mit Julius Afric. vor, der nach Alexandrien zu Heraklas ging wie Eusebius in der Kirchengeschichte berichtet, VI, 31, 2] *Alexandriam puerum fere perrexisse ibique eum vidisse iam senem, sed plane talem tantumque, qui arcem totius scientiae condidisset*».

XXVI a.
Nemesius von Emesa.

De natura hom., 3 (Migne XL col. 601 e seg.): «Μάρτυς [δὲ]τούτου ἐστὶ Πορφύριος, ὁ κατὰ Χριστιανοῦ [al. κατὰ δόγματος Χριστοῦ] κινήσας τὴν ἑαυτοῦ γλῶσσα».

Nemesius, dessen Zeit innerhalb der JJ. c. 390 bis c. 470 nicht feststeht, hat in seinem gelehrten und viel gelesenen Werk «De natura

te, siano gettate nel fuoco. Infatti tutti gli scritti che spingono Dio all'ira e offendono le anime (dei fedeli), non giungano alle orecchie; (così facendo) vogliamo venire in aiuto degli uomini».

Fino all'anno 448 quindi c'erano ancora esemplari dell'opera; dopo non si trovano più tracce. – Le altre opere di Porfirio non vengono proscritte.

XXV.
Vincenzo Lerinense

Quello che ha scritto nel *Commonitorium* (I, 16, 23) su Porfirio è copiato (v. "Frammenti" N. 39 e "Testimonianze" N. XVII), ma in modo non corretto: «Afferma infatti quell'empio di Porfirio che affascinato dalla sua fama [di Origene; c'è uno scambio di Porfirio con Giulio Africano, il quale andò ad Alessandria da Eracla, come racconta Eusebio nella *Storia della chiesa*, VI, 31, 2] andò ad Alessandria[39] che era quasi un ragazzo e lì lo (*scil.* Origene) vide gia vecchio, ma certamente era quel grand'uomo che aveva fondato la fortezza di tutta la conoscenza».

XXVI a.
Nemesio di Emesa

De natura hom. 3 (Migne XL col. 601 e segg.): «Testimone di ciò è Porfirio, colui che scatenò la sua lingua contro Cristo (contro la dottrina di Cristo)».

Nemesio, del quale non sappiamo di preciso le sue date, fu attivo fra gli anni 390 e 470, nel suo scritto approfondito e molto famo-

hominis» zwai Schriften des Porph. mit ihren Titeln zitiert (Περὶ αἰσθήσεως [m.W. sonst nicht genannt] – Συμμίκτων ζητημάτων β´) und sich auch sonst auf ihn bezogen, das Werk gegen die Christen aber – wie üblich – verschwiegen. Doch ist es wahrschenlich, daß er an einer Stelle ohne Zitat gegen dasselbe polemisiert, woraus freilich noch nicht sicher folgt, daß er es selbst in Händen gehabt hat (s. Nr. 90b). Suidas hat den Ausdruck «γλῶσσαν κινήσας» von him Porph. gegenüber übernommen (s.o. Nr. III).

XXVI b.
Θεοσοφία, wahrscheinlich des Aristokritus (saec. V. extr.), Exzerpte.

Ὁ Πορφύριος εἷς ἐγένετο παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν, διὰ δὲ τὰς ἐνεχθείσας αὐτῷ ὡς ἱστόρησαν ἅγιοι, ὑπό τινων Χριστιανῶν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης πληγὰς ἐν ἰδιωτικοῖς πράγμασιν ἀπέστη ἀφ’ ἡμῶν· φιλοχρήματος δὲ ὢν πλουσίαν ἔγημε γυναῖκα πέντε παίδων μητέρα γεγηρακυῖαν ἤδη καὶ Ἑβραίαν (s. Buresch, *Klaros* [1889], p. 124, 9 e segg.= Χρεσμοὶ τῶν Ἑλλήνων θεῶν, paragr. 85; die Exzerpte sind aus der Θεοσοφία, als deren Verfasser Brinkmann, Rhein. Museum, Bd. 51 [1896] S. 278 f., den Aristokritus wahrscheinlich gemacht hat).

Daß diese Nachrichten aus Eusebs Werk gegen Porphyrius stammen, darüber s. oben Einleitung S. 4; sie sind nicht aus Sokrates’ Kirchengeschichte geflossen; denn einiges findet sich dort nicht. Daß sie am Schluß eine böse Nachrede enthalten, zeigt der Brief des Porphyrius an Marcella (c. 1), der übrigens schon auf eine solche Rücksicht nimmt. Nur hier erfahren wir übrigens, daß Marcella Jüdin war (Marcella als Judenname bei Nic. Müller,

so, il *De natura hominis,* ha citato due opere di Porfirio i cui titoli sono Περὶ αἰσθήσεως (*Sul senso*) (secondo la mia conoscenza non nominata altrove) – e Συμμίκτων ζητημάτων β´ (*Domande e risposte in 2 volumi*); Nemesio si è riferito anche in altre cose a Porfirio, invece l'opera contro i cristiani, come al solito, non è nominata. È però molto probabile, che in qualche luogo polemizzi senza citarla contro quest'opera, anche se da questo fatto non si può concludere che Nemesio l'ha avuta lui stesso per le mani (v. nr. 90b). La Suda ha preso da Nemesio l'espressione «γλῶσσαν κινήσας» contro Porfirio (v. sopra nr. III).

XXVI b.
Theosophia, probabilmente di Aristocrito (sec. V), estratti

«Quel tale Porfirio nacque dopo l'inizio della nostra epoca; sulle cose che sono state riportate sul suo conto, i santi hanno raccontato che, (avendo ricevuto) percosse[40] da alcuni cristiani a Cesarea di Palestina, si allontanò da noi (cristiani). Essendo avido di denaro, sposò una donna ricca, madre di cinque figli, già vecchia e ebrea»; (vedi Buresch, *Klaros* [1889], paragrafo 124, 9 e seg.= Χρεσμοὶ τῶν Ἑλλήνων θεῶν (oracoli degli dei greci) § 85; gli estratti sono desunti dalla Θεοσοφία, in quanto, secondo lo scrittore Brinkmann, *Rhein. Museum*, vol. 51 [1896] p. 278 seg., molto probabilmente sono stati scritti da Aristocrito.

Sul fatto che queste notizie siano prese dall'opera di Eusebio contro Porfirio, vedi sopra introduzione p. 4; non sono prese dalla *Storia della chiesa* di Socrate, visto che alcune informazioni non si trovano in quell'opera. Per quanto concerne le notizie che contengono una maldicenza alla fine del brano, confronta la *Lettera a Marcella* di Porfirio (c. 1), dove peraltro essa viene già menzionata. Soltanto in questo passo della *Theosophia*, veniamo a conoscenza che Marcella era ebrea (Marcella poteva

Die jüdische Katakombe am Monte Verde zu Rom [1912] S. 103). Das ist für die Haltung des Briefs wichtig und erklärt manches Auffallende in ihm. Die Angabe über die Zahl der Kinder ist so ungenau wie bei Eunapius (die Frau hatte 5 Töchter und 2 Söhne, wie der Brief lehrt). An der Ungenauigkeit ist wohl Eusebius schuld, von dem sie auch Eunapius übernommen hat. Auffallend ist der Zwischensatz: ὡς ἱστόρησαν ἅγιοι, auch wenn man den Artikel ergänzt. Mir scheint hier ein Fehler zu stecken. – Buresch schließt aus *Ep. ad Marcell.* I, sie sei aus Cäsarea gebürtig gewesen. Wie er zu diesel Schlusse gekommen, ist dunkel.

XXVI c.
Eudoxius philosophus.

Dieser unbekannte Ausleger des Daniel, der frühestens um die Mitte des 5. Jahrhunderts geschrieben hat und von dem wir nur aus der von Mai (Script. Vett. Nova Coll. I, 2) veröffentlichten Daniel-Katene etwas wissen, hat – wohl aus Apolinarius – noch kostantieren können, daß die auch von christlichen Auslegern vertretene Deutung «des kleinen Horns» auf Antiochus Epiphanes die Auslegung Πορφυρίου τοῦ ματαιόφρονος sei. Näheres s. o. unter Nr. XIII.

XXVII.
Elias Philosophus.

Elias, *in Porphyrii Isagogen et Aristotel. Categorias* (ed. Busse, 1900), p. 39: «καὶ ἀποδημήσαντος αὐτοῦ Πορφυρίου ἐν Σικελίᾳ διὰ τοὺς ἐν τῇ Αἴτνῃ τοῦ πυρὸς

essere un nome ebreo, vedi Nic. Müller, *La catacomba ebrea a Monte Verde a Roma* [1912] p. 103). Questo è importante per la posizione della lettera e spiega alcune cose di notevole contenuto presenti in essa. L'indicazione del numero dei figli non è precisa come da Eunapio (la donna aveva 5 figlie e 2 figli, come ci racconta la lettera). Di questa imprecisione sicuramente è colpevole Eusebio, da cui Eunapio riprende la notizia. Dà nell'occhio la frase intermedia: ὡς ἱστόρησαν ἅγιοι, anche se si integra l'articolo. Secondo me qui c'è un errore. – Buresch deduce da *Ep. Ad Marcell.* I, che lei era nativa di Cesarea. Come arriva a questa conclusione non è chiaro.

XXVI c.
Eudossio Filosofo

Questo commentatore sconosciuto di Daniele, che non ha scritto prima della metà del V secolo e del quale sappiamo soltanto dalla catena di Daniele, edita dal Mai (*Script. Vett. Nova Coll.* I, 2), ha potuto constatare – sicuramente in base a Apollinare –, che l'interpretazione del "piccolo corno" in riferimento ad Antioco Epifane, sostenuta anche dai commentatori cristiani, era invece un'interpretazione dello *stolto Porfirio* (Πορφυρίου τοῦ ματαιόφρονος). Vedi sopra al nr. XIII.

XXVII.
Elia Filosofo

Elias, *In Porphyrii Isagogen et Arist. Categorias* (ed. Busse, 1900), p. 39: «lo stesso Porfirio, viaggiò in Sicilia per i crateri infuocati dell'Etna, poichè il filosofo deve es-

κρατῆρας, διότι δεῖ τὸν φιλόσοφον φιλοθεάμονα εἶναι τῶν τῆς φύσεως ἔργων», vgl. Ammonius, *in Porphyrii Isagogen* (ed. Busse, 1891) p. 22: «Διδάσκαλος ἦν τοῦ Χρυσαορίου [senatoris Romani (cf. Elias, 1. C.; David, in Porphyr. Isag. p. 92), Christiani (*Schol. In Aristot.*, coll. Brandis p. 11 a, 34: εἷς τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλεσίας] καὶ ἐξηγούμενος αὐτῷ τὰ μαθήματα. ἐδέησεν οὖν ἱστορῆσαι τὸ πῦρ τῆς Αἴτνης καὶ ἐξεδήμησε κτλ.». Diese Erklärung der Reise nach Sizilien stimmt nicht mit der von Porph. («Zeugnisse» Nr. 1) selbst gegebenen.

XXVIII.
David Philosophus.

David [wann? 2 Hälfte des 6 Jahrhunders?], *In Porphyrii Isagogen* (ed. Busse, 1904) p. 92, 3: «…περὶ ὧν, φημὶ δὲ τοῦ Πορφυρίου καὶ τοῦ Ἰαμβλίχου, εἶπεν ἡ Πυθία 'ἔνθους ὁ Σύρος, πολυμαθὴς ὁ Φοίνιξ', Φοίνικα πολυμαθῆ λέγουσα τὸν Πορφύριον (ἀπὸ γὰρ Φοινίκης ἦν), ἔνθουν δὲ Σύρον τὸν Ἰάμβλιχον (οὗτος γὰρ Σύρος ἦν)· ἔνθουν δὲ αὐτὸν λέγει, ἐπειδὴ περὶ τὰ θεῖα ἐνησχολεῖτο».

Die πολυμαθία des Porph. bezieht sich mit auf seine polemischen und historischen Werke, zu denen auch Κατὰ Χριστιανῶν gehört. Die Pythia hat in ihrer Schätzung der beiden Männer dem in superstitiöse Romantik versinkenden Hellenismus des 4. Jahrhunderts nach dem Munde gesprochen.

sere un amante degli spettacoli delle forze della natura», cfr. Ammonio, *in Porphyrii Isagogen* (ed. Busse, 1891) p. 22: «era maestro di Crisaorio [del senatore romano (cf. Elias, 1. C.; David, *in Porphyr. Isag*. P. 92), cristiano (Schol. *In Aristot*., coll. Brandis p. 11 a, 34: uno della chiesa a Roma] lo guidò negli studi. Dovette certamente raccontargli del fuoco dell'Etna e del suo viaggio (in Sicilia)». Questa notizia sul soggiorno in Sicilia non trova riscontro con il racconto autobiografico di Porfirio (Testimonianze nr. 1).

XXVIII.
David Filosofo

David [Quando? Seconda metà del VI secolo?], *In Porphyrii Isagogen* (ed. Busse, 1904), p. 92, 3: «… riguardo a loro, intendo Porfirio e Giamblico, disse la Pizia: "divinamente ispirato il Siro, molto sapiente[41] il Fenicio"; "Fenicio e molto sapiente Porfirio", ella disse, (infatti era originario della Fenicia), mentre divinamente ispirato e Siro Giamblico (infatti era originario della Siria); dice (*scil.* la Pizia) che questo era divinamente ispirato, perchè si occupò di cose sacre».

La πολυμαθία di Porfirio si riferisce alle sue opere polemiche e storiche, alle quali appartiene anche il Κατὰ Χριστιανῶν. La Pizia, grazie alla stima dei due uomini, ha avuto una perfetta corrispondenza con il suo romanticismo superstizioso, nel quale si perdeva l'ellenismo del IV secolo.

XXIX.
Der Scholiast zu Lucian.

«οὐδέν τι αἰσχυνθέντες εἰ πάλιν κυνὸς τρόπον ἐπὶ τὸ ἴδιον ἀπεῖδον ἀπέραμα, οἱ μὲν καὶ πάντῃ πρὸς τὴν ἀρχαίαν ἀποκλίναντες δεισιδαιμονίαν ὡς οἷα Πορφύριος ὁ Φοῖνιξ, οἱ δὲ καὶ πρὸς τὸ διάστροφον τῆς καθ᾽ἡμὰς ἀπενεχθέντες θρησκείας ὡς Ὠριγένης ὁ Αἰγύπτιος» (s. Rabe, *Scholien zu Lucian, Peregr. II,* p. 216 [1906]).

Dieser Nachhall (Arethas?) der von Eusebius-Sokrates erzählten glaubwürdigen Geschichte (s. Nr. VIII, XX, XXVIb) ist deshalb bemerkenswert, weil nur hier ausdrücklich gesagt ist daß Porph. von Hause aus Heide gewesen ist. Auch das muß bei Eusebius gestanden haben. Die Zusammenstellung von Porphyrius und Origenes ist wohl das Schlimmste, was byzantinischer Eifer geleistet hat. Aber schon Hieronymus hat (Nr. 45) Eunomius mit jenem zusammengestellt.

Außer den genannten s. aus der folgenden Fragmentensammlung noch folgende indirekte Zeugen: Epiphanius (Nr. 12), Anastasius Sinaita (Nr. 65), Severianus Gab. (Nr. 42), Arethas (Nr. 66), Theophylakt. (Nr. 86). – In dem großen Kapitel bei Assemani, Biblioth. Orient. II, p. 321 sq.: «*Patriarchae Jacobitarum ex Chron. Greg. Barhebraei*» findet sich p. 395 folgende unrichtige und wertlose Nachricht: «*Jacobus ex Josepho [Jacobus epis. Seleuciae saec. II.], ut ferunt, genus ducens…; sub eo, inquit Barhebraeus, innotuit Porphyrius Siculus, qui evangelium impugnavit*».

XXIX.
Lo Scoliaste di Luciano

«Senza alcuna vergogna, come è l'abitudine propria del cane di ritornare a controllare i suoi escrementi, alcuni ritornavano totalmente all'antica superstizione, esattamente come il Fenicio Porfirio[42], altri invece, a causa di un radicale cambiamento di pensiero[43], sono stati ricondotti alla nostra religione, come l'Egiziano Origene».

Quest'eco (Areta?) del racconto verosimile di Eusebio-Socrate (v. nr. VIII, XX, XXVIb) è molto interessante visto che soltanto qui viene detto con precisione che Porfirio era pagano di origine. Anche questo deve essere stato scritto da Eusebio. L'accostamento di Porfirio con Origene è sicuramente la cosa peggiore che la meticolosità bizantina è stata capace di fare. Ma già Girolamo (nr. 45) aveva accostato Eunomio con quello.

Oltre gli autori nominati vedi, dalla raccolta dei frammenti che segue, ancora i successivi testimoni indiretti: Epifanio (nr. 12), Anastasio Sinaita (nr. 65), Severiano Gab. (nr. 42), Areta (nr. 66), Teofilatto. (nr. 86). – Nell'enorme capitolo in Assemani, *Bibliot. Orient*. II, p. 321 sg.: *Patriarchae Jacobitarum ex Chron. Greg. Barhebraei*, si trova a p. 395 la seguente notizia non corretta e senza alcun valore: «Giacomo [Giacomo vescovo di Seleucia, sec. II], della stirpe di Giuseppe, come dicono…; sotto di lui, dice Barebreo, diventò famoso il siculo Porfirio, che attaccò il vangelo».

II.

Fragmente und Exzerpte, Referate und Abgeleitetes.

II.

Frammenti ed estratti, resoconti e conclusioni

Nr. 1: Wahrscheinlich aus der Vorrende. Nr. 2-37: Kritik des Charakters und der Glaubwürdigkeit der Evangelisten und Apostel als Grundlegung der Kritik des Christentums. Nr. 38-47: Kritik des Alten Testaments. Nr. 48-72: kritik der Taten und Sprüche Jesu (Nr. 66-72 speziell des Joh.-Ev.). Nr. 73-94: Dogmatisches. Nr. 95-97: Zur kirchlichen Gegenwart.

Methodius Nr. 83. 84. Eusebius Nr. 1.7. 8. 39. 40. 41. 47. 73. 80. Diodor Nr. 93. Epiphanius Nr. 12. Hieronymus Nr. 2-6. 9-11. 14. 19-22. 25b. 37. 43-45. 49b. 55b. 56. 70. 82. 97. Augustin Nr. 46. 79. 81. 85. 91. 92. Nemesius Nr. 90b. Theodoret Nr. 38 (s. auch Eusebius). Severianus Nr. 42. Anastasius sinaita Nr. 65. Arethas Nr. 66. Theophylakt Nr. 86. Makarius Nr. 13. 15. 16-18. 23-36. 48-55. 57-64. 67-69. 71. 72. 74-78. 87-90 a. 94-96.

Nr. 1: Probabilmente dal discorso introduttivo. Nr. 2-37: Critica del carattere e dell'affidabilità degli evangelisti e degli apostoli come principio della critica del cristianesimo. Nr. 38-47: Critica del Vecchio Testamento. Nr. 48-72: Critica degli atti e delle parole di Gesù (Nr. 66-72 specialmente di Giovanni evangelista). Nr. 73-94: Dogmatica. Nr. 95-97: Sulla chiesa contemporanea.

Metodio nr. 83. 84. Eusebio nr. 1, 7, 8, 39, 40, 41, 47, 73, 80. Diodoro nr. 93. Epifanio nr. 12. Girolamo nr. 2-6, 9-11, 14, 19-22, 25b, 37, 43-45, 49b, 55b, 56, 70, 82, 97. Agostino nr. 46, 79, 81, 85, 91, 92. Nemesio nr. 90b. Teodoreto nr. 38 (vedi anche Eusebio). Severiano nr. 42. Anastasio Sinaita nr. 65. Areta nr. 66. Teofilatto nr. 86. Macario nr. 13, 15, 16-18, 23-36, 48-55, 57-64, 67-69, 71, 72, 74-78, 87-90a, 94-96.

Vergleichung der Kapitel bei Makarius mit der Ordnung in der Fragmentensammlung.

Makarius I, 6 = Nr. 50. II, 1 (7) = Nr. 51. II, 2 (8) = Nr. 53. II, 3. 4 (9) = Nr. 59. II, 5 (10) =Nr. 57. II, 6 (11) = Nr. 67. II, 12 = Nr. 15. II, 13 = Nr. 16. II, 14 = Nr. 64. II, 15 = Nr. 72. II, 16 = Nr. 71. III, 1 = Nr. 63. III, 2 = Nr. 62. III, 3 = Nr. 68. III, 4 = Nr. 49. III, 5 = Nr. 58. III, 6 = Nr. 55. III, 7 = Nr. 61. III, 15 = Nr. 69. III, 16 = Nr. 96. III, 17 = Nr. 95. III, 18 = Nr. 48. III, 19 = Nr. 23. III, 20 = Nr. 24. III, 21 = Nr. 25. III, 22 = Nr. 26. III, 30 = Nr. 27. III, 31 = Nr. 28. III, 32 = Nr. 29. III, 33 = Nr. 30. III, 34 = Nr. 31. III, 35 = Nr. 32. III, 36 = Nr. 33. IV, 1 = Nr. 34. IV, 2 = Nr. 35. IV, 3 = Nr. 13. IV, 4 = Nr. 36. IV, 5 = Nr. 60. IV, 6 = Nr. 89. IV, 7 = Nr. 90. IV, 8 = Nr. 54. IV, 9 = Nr. 52. IV, 10 = Nr. 87. IV, 19 = Nr. 88. IV, 20 = Nr. 75. IV, 21 = Nr. 76. IV, 22 = Nr. 77. IV, 23 = Nr. 78. IV, 24 = Nr. 94. lib. V = Nr. 18 und 74. lib. V oder I = Nr. 17.

Comparazione dei capitoli di Macario con l'ordine seguito nella raccolta dei frammenti.

Macario I, 6 = nr. 50. II, 1 (7) = nr. 51. II, 2 (8) = nr. 53. II, 3. 4 (9) = nr. 59. II, 5 (10) = nr. 57. II, 6 (11) = nr. 67. II, 12 = nr. 15. II, 13 = nr. 16. II, 14 = nr. 64. II, 15 = nr. 72. II, 16 = nr. 71. III, 1 = nr. 63. III, 2 = nr. 62. III, 3 = nr. 68. III, 4 = nr. 49. III, 5 = nr. 58. III, 6 = nr. 55. III, 7 = nr. 61. III, 15 = nr. 69. III, 16 = nr. 96. III, 17 = nr. 95. III, 18 = nr. 48. III, 19 = nr. 23. III, 20 = nr. 24. III, 21 = nr. 25. III, 22 = nr. 26. III, 30 = nr. 27. III, 31= nr. 28. III, 32 = nr. 29. III, 33 = nr. 30. III, 34 = nr. 31. III, 35 = nr. 32. III, 36 = nr. 33. IV, 1 = nr. 34. IV, 2 = nr. 35. IV, 3 = nr. 13. IV, 4 = nr. 36. IV, 5 = nr. 60. IV, 6 = nr. 89. IV, 7 = nr. 90. IV, 8 = nr. 54. IV, 9 = nr. 52. IV, 10 = nr. 87. IV, 19 = nr. 88. IV, 20 = nr. 75. IV, 21 = nr. 76. IV, 22 = nr. 77. IV, 23 = nr. 78. IV, 24 = nr. 94. Lib. V = nr. 18 e 74. Lib. V o I = nr. 17.

Wahrscheinlich aus der Vorrede

1.

Euseb., *Praepar. Ev.,* I, 2, 1: «(Πρῶτον μὲν γὰρ εἰκότως ἄν τις διαπορήσειε τίνες ὄντες ἐπὶ τὴν γραφὴν παρεληλύθαμεν) – πότερον Ἕλληνες ἢ βάρβαροι ἢ τί ἂν γένοιτο τούτων μέσον, καὶ τίνας ἑαυτοὺς εἶναί φαμεν, οὐ τὴν προσηγορίαν, ὅτι καὶ τοῖς πᾶσιν ἔκδηλος αὕτη, ἀλλὰ τὸν τρόπον καὶ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου· οὔτε γὰρ τὰ Ἑλλήνων φρονοῦντας ὁρᾶν οὔτε τὰ βαρβάρων ἐπιτηδεύοντας (vgl. I, 5, 10 init.). τί οὖν ἂν γένοιτο τὸ καθ' ἡμᾶς ξένον καὶ τίς ὁ νεωτερισμὸς τοῦ βίου; πῶς δ' οὐ πανταχόθεν δυσσεβεῖς ἂν εἶεν καὶ ἄθεοι οἱ τῶν πατρίων ἐθῶν ἀποστάντες, δι' ὧν πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσα πόλις συνέστηκεν; ἢ τί καλὸν ἐλπίσαι εἰκὸς τοὺς τῶν σωτηρίων (σωτήρων Wil.) ἐχθροὺς καὶ πολεμίους καταστάντας καὶ τοὺς εὐεργέτας παρωσαμένους; καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ θεομαχοῦντας; ποίας δὲ καὶ ἀξιωθήσεσθαι συγγνώμης τοὺς ἐξ αἰῶνος μὲν παρὰ πᾶσιν Ἕλλησιν καὶ βαρβάροις κατά τε πόλεις καὶ ἀγροὺς παντοίοις ἱεροῖς καὶ τελεταῖς καὶ μυστηρίοις πρὸς ἁπάντων ὁμοῦ βασιλέων τε καὶ νομοθετῶν καὶ φιλοσόφων θεολογουμένους ἀποστραφέντας, ἑλομένους δὲ τὰ ἀσεβῆ καὶ ἄθεα τῶν ἐν ἀνθρώποις; ποίαις δ' οὐκ ἂν ἐνδίκως ὑποβληθεῖεν τιμωρίαις οἱ τῶν μὲν πατρίων φυγάδες τῶν δ' ὀθνείων καὶ παρὰ πᾶσι διαβεβλημένων Ἰουδαϊκῶν μυθολογημάτων γενόμενοι ζηλωταί; πῶς δ' οὐ μοχθηρίας εἶναι καὶ εὐχερείας ἐσχάτης τὸ μεταθέσθαι μὲν εὐκόλως τῶν οἰκείων, ἀλόγῳ δὲ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει τὰ

Probabilmente dal discorso introduttivo

1.

Euseb., *Praepar. ev.* I, 2, 1 segg: «(Infatti all'inizio qualcuno potrebbe giustamente dubitare se noi che ci siamo avvicinati alla Scrittura) – siamo Greci o barbari o una via di mezzo, e quali cose diciamo sul nostro conto, non tanto sull'appellativo, che tra l'altro è conosciuto da tutti, quanto piuttosto sulla morale e sul tenore di vita. Infatti non badiamo né alle consuetudini dei Greci, né alle occupazioni dei barbari[1] (cfr. I, 5, 10 iniz.). Che cosa dunque può esserci in noi di insolito e quale è il cambiamento di vita[2]? In ogni caso come potrebbero non essere empi e atei coloro che si sono allontanati dai costumi dei padri, grazie ai quali ogni popolo e ogni città sono tenuti insieme? Oppure che cosa sarà opportuno pensare di coloro che sono divenuti nemici e avversari dei salvatori (σωτήρων Wilamowitz) e hanno disprezzato i benefattori? E che cos'altro pensare infatti se non che hanno combattuto contro gli dei? Di quale perdono dovranno essere considerati degni coloro che da che mondo e mondo presso tutti i Greci e i barbari, nelle città e nelle campagne, hanno disprezzato ogni forma di sacrificio, riti di iniziazione[3] e misteri[4], e nello stesso tempo si sono rivolti come detentori della scienza divina a tutti quanti i re, i legislatori e i filosofi, raccogliendo con empietà le scelleratezze (esistenti) tra gli uomini? A quali pene non sarebbe giusto condannare coloro che hanno bandito i costumi dei padri e sono divenuti i seguaci delle favole straniere dei Giudei che sono detestati da tutti? Come (può) non essere (caratteristico) di perversità e di estrema volubilità il mutare facilmente le intime abitudini, e scegliere con una fede irrazionale e non sottoposta ad esame[5] le usanze

τῶν δυσσεβῶν καὶ πᾶσιν ἔθνεσι πολεμίων ἑλέσθαι, καὶ μηδ'αὐτῷ τῷ παρὰ Ἰουδαίοις τιμωμένῳ θεῷ κατὰ τὰ παρ' αὐτοῖς προσανέχειν νόμιμα, καινὴν δέ τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν, μήτε τὰ Ἑλλήνων μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν; (Ταῦτα μὲν οὖν εἰκότως ἄν τις Ἑλλήνων, μηδὲν ἀληθὲς μήτε τῶν οἰκείων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπαΐων, πρὸς ἡμᾶς ἀπορήσειεν)».

Daß diese Satzgruppe (der Substanz nach und größtenteils wohl auch wörtlich) dem Porphyrius gehört, hat von Wilamowitz-Moellendorff (Ztschr. F. N. T.liche Wissensch. I, S. 101 ff.) erweisen. Man darf sie dem Eingang des Werks zuschreiben. Wie hier ὀθνεῖος und εὐχέρεια nebeneinander stehen, so auch in dem porphyrianischen Stück unten Nr. 28 (ὀθνεῖα auch. Nr. 39). Der Ausdruck ἡ προαίρεσις τοῦ βίου auch in Nr. 39 (sicher porphyr.), ebenso dort auch μοχθηρία. Die Gottheit ist κατὰ τὰ πάτρια zu verehren; vlg. Nr. 66 und Porph., *Ep. ad Marcell.* 18. Zu τοὺς εὐεργέτας παρωσαμένους s. Nr. 80. Zu ἀλόγῳ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει Nr. 73. Zu dem Bilde καινὴν ἀνοδίαν συντέμνειν vgl. Nr. 39: τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποιήσατο.

degli empi e dei nemici di tutti i popoli senza neppure confidare in quel Dio onorato dai Giudei secondo le loro leggi, e prendere invece una strada per loro insolita, solitaria e impraticabile, che non viene seguita né dai costumi dei Greci, né dai costumi dei Giudei? (Giustamente è fuor di dubbio che queste domande ci vengano poste da qualche Greco che realmente non capisce nulla né delle nostre intime usanze, né di noi)».

Che questo periodo (il contenuto diventa poco alla volta sempre più letterale) appartenga a Porfirio lo ha dimostrato Wilamowitz-Moellendorff («Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», I, p. 101 segg.). Si dovrebbe riferire all'inizio dell'opera. Come in questo passo ὀθνεῖος e εὐχέρεια stanno uno accanto all'altro, nella stessa sequenza si trovano nel frammento nr. 28 (ὀθνεῖα anche al nr. 39). L'espressione ἡ προαίρεσις τοῦ βίου si trova anche al nr. 39 (sicuramente porfiriana), nello stesso luogo si trova anche μοχθηρία. La divinità da venerare è κατὰ τὰ πάτρια; cfr. nr. 66 e Porph., *Ep. ad Marcell.* 18. Per τοὺς εὐεργέτας παρωσαμένους vedi nr. 80. Per ἀλόγῳ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει nr. 73. Per l'espressione καινὴν ἀνοδίαν συντέμνειν cfr. nr. 39: τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποιήσατο.

I.
Kritik des Charakters und der Glaubwürdigkeit der Evangelisten und Apostel als Grundlegung der Kritik des Christentums *

(Nr. 2-37)

2.

Hieron., *Ep. 57* (*ad Pammach.*), 9: «*Haec replico, non ut evangelistas arguam falsitatis, hoc quippe impiorum est Celsi Porphyrii, Juliani*».

Bezieht sich auf Matt. I, 22 f (Jes. 7, 14) und die Anfänge der Evangelien.

3.

Hieron., *Comm. in Matth.* (zu 21, 21): «*Latrant contra nos gentilium canes in suis voluminibus, quae in impietatis*

* In diese Gruppe sind u. a. solche porphyrianischen Erklärungen evangelischer Stellen aufgenommen, welche die Unglaubwürdigkeit der Evangelisten beweisen sollen; die übrigen Erklärungen stehen unter Nr. 48-72. Ganz scharf ließ sich aber die Unterscheidung nicht durchführen; denn Porphyrius hat selbst bei einigen – vielleicht bei nicht wenigen – Erzählungen geschwankt, ob er die Anstöße, die sie bereiten, den Evangelisten oder Jesus selbst zur Last legen soll. So nennt er (Nr. 49) die Erzählung von den Dämonen und den Säuen zweimal ein πλάσμα, fährt aber dann fort: εἰ δ´οῦ πλάσμα τυγχάνει, τῆς δ´ ἀλεθείας συγγενές, γέλως ὄντως ἱκανὸς τῶν χασμωμένων ἐστίν. So möchte er (Nr. 58) das Wort vom Kamel und Nadelöhr weder Christus noch den Evangelisten, sondern solchen Christen zuschreiben, die sich in dem Besitz ihrer reichen Brüder setzen wollten.

I.
Critica del carattere e dell'affidabilità degli evangelisti e degli apostoli come principio della critica del cristianesimo *

(nn. 2-37)

2.

Hieron., *Ep. 57* (*ad Pammach.*), 9: «Replico a queste cose, non per accusare gli evangelisti di falsità, dal momento che questo è (tipico) degli empi Celso, Porfirio e Giuliano»[6].

Si riferisce a Matteo I, 22 seg. (Isaia 7, 14) e all'inizio dei Vangeli.

3.

Hieron., *Comm. in Matth.* (21, 21): «Latrano i cani dei gentili nei loro scritti, che essi hanno lasciato in ricor-

* In questo gruppo vi sono ulteriori spiegazioni porfiriane di passi evangelici, in cui tuttavia l'inaffidabilità degli evangelisti si deve provare; le particolari spiegazioni si trovano sotto i numeri 48-72. Tuttavia fare una distinzione in modo assolutamente perfetto non è possibile: infatti Porfirio stesso ha unificato – forse non in pochi casi –, o per propria iniziativa, o per le difficoltà intrinseche al racconto le parti non precisamente ascrivibili a Cristo o agli Evangelisti. Così per due volte definisce (nr. 49) il racconto dei demoni e dei maiali un πλάσμα e infatti successivamente continua: εἰ δ΄οὖ πλάσμα τυγχάνει, τῆς δ΄ ἀλεθείας συγγενές, γέλως ὄντως ἱκανὸς τῶν χασμωμένων ἐστίν (se non sembra una finzione, ma somiglia alla verità, è veramente ridicolo e degno di risate sguaiate). Così Porfirio sostiene (nr. 58), nella parabola del cammello e della cruna dell'ago, che il racconto non sia ascrivibile a Cristo o agli Evangelisti, ma ad alcuni cristiani che volevano impossessarsi del patrimonio dei loro fratelli ricchi.

propriae memoriam reliquerunt, asserentes apostolos non habuisse fidem, quia montes transferre non potuerint».

Siehe dazu unten Nr. 95; durch diese Stelle ist bewiesen, daß Porphyrius hier mindestens mitgemeint ist.

4.

Hieron., *Tract. De psalmo LXXXI* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 80): «*Totum orbem subegit Paulus ab Oceano usque ad Mare Rubrum. Dicat aliquis: "hoc totum lucri fecerunt"; hoc enim dicit Porphyrius "homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habebant; magicis artibus operati sunt quaedam signa. Non est autem grande facere signa; nam fecerunt signa et in Aegypto magi contra Moysen, fecit et Apollonius, fecit et Apuleius, et infinita signa fecerunt". Concedo tibi, Porphyri, magicis artibus signa fecerunt, ut, "divitias acciperent a divitibus mulierculis, quas induxerant". Hoc enim tu dicis – quare mortui sunt? Quare crucifixi sunt?*». Usw.

Vgl. Nr. 29 (πλεονεξία), Nr. 46 (Apollonius und Apulejus; vgl. Augustin, *Ep.* 136, 1; 138, 18), Nr. 60, 63 (Apollonius) und oben S. 28 f. Auch der Heide bei Pseudojustin (Diodor), *Quaest. et Respons. ad Orthod.* c. 34 (24) spielt den Apollonius aus; anderseits s. Orig *c. Cels.* VI, 41. Über Porphyrius und Apollonius s. Norden, *Agnostos Theos,* S. 343 ff. Zu Apuleius s. Lactant., *Inst.* V, 3. Lardner, a. a. O. T. VII, p. 198ff. – Mare rubrum = Arabia (vgl. *Gal.* 1, 17). – «rusticani et pauperes»: s. Hierokles bei Eusebius c. 3: μωροὶ καὶ βεβουκολημένοι. Zu «magicis artibus» s. Nr. 28: τέχνη γοητείας und «Zeugnisse» VI. – Zu Moses und die Magier *Exod.* 7. 8. – Zu «divites mulierculae» s. Nr. 58, 97.

do della loro empietà, dichiarando che gli apostoli non avevano fede poiché non sono stati capaci di muovere le montagne»[7].

Vedi anche il nr. 95; grazie a questo passo si evince che qui Porfirio è raggruppato insieme ad altri gentili.

4.

Hieron., *Tract. De psalmo LXXXI* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 80): «Paolo ha sottomesso tutta la terra dall'Oceano fino al mar Rosso. Qualcuno dirà: "Hanno fatto tutto ciò a scopo di lucro"; questo dice infatti Porfirio: "Uomini rozzi e poveri, che non avevano nulla; per mezzo delle arti magiche hanno fatto alcuni prodigi. Ma fare prodigi non è qualcosa di straordinario; infatti anche in Egitto i maghi fecero prodigi contro Mosè; fecero (prodigi) Apollonio e Apuleio, inoltre vennero compiuti un'infinità di miracoli"[8]. "Ti concedo, o Porfirio, che essi hanno compiuto prodigi per mezzo delle arti magiche, al fine di raccogliere le ricchezze di donnette danarose che essi avevano ingannato". Questo infatti sostieni. Per quale ragione allora sono morti? Per quale ragione sono stati crocifissi?»[9]. Etc.

Cfr. nr. 29 πλεονεξία, nr. 46 (Apollonio e Apuleio; cfr. Agostino, *Ep.* 136, 1; 138, 18), nr. 60, 63 (Apollonio) e supra p. 28 seg. Anche il pagano dello Pseudogiustino (Diodoro), *Quaest. et Respons. ad Orthod.* c. 34 (24) proviene da Apollonio; vedi anche Orig *c. Cels.* VI, 41. Su Porfirio e Apollonio vedi Norden, *Agnostos Theos*, p. 343 segg. Per Apuleio vedi Lactant., *Inst.* V, 3. Lardner, op. cit., T. VII, p. 198 segg. – Mare rubrum = Arabia (cfr. *Gal.* 1, 17). – «rusticani et pauperes»: vedi. Hierocles presso Eusebius c. 3: μωροὶ καὶ βεβουκολημένοι. Per «magicis artibus» vedi. nr. 28: τέχνη γοητείας e «Testimonianze» VI. – Per Mosè e i maghi, vedi *Exod.* 7. 8. – Per «divites mulierculae» vedi. nr. 58, 97.

5.

Hieron, *Comm. in Joel,* (zu 2, 28-32): «(*Apostoli) quidquid utile audientibus esse cernebant et non repugnare praesentibus, de alterius temporis testimoniis roborarunt, non quod abuterentur audientium simplicitate et imperitia, ut impius calumniatur Porphyrius*».

Vgl. unten Nr. 28.

6.

Hieron, *Comm. in Matth.* (zu 9, 9): «*Arguit in hoc loco Porphyrius et Julianus Augustus vel imperitiam historici mentientis vel stultitiam eorum qui statim secuti sunt salvatorem, quasi irrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti*».

Porphyrius folgerte also aus Matth. 9, 9 (Wo der Aufforderung Jesu.: ἀκολούθει μοι, sofort die Worte folgen: καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ) daß die von Jesus Gewonnenen ganz törichte Leute gewesen sein müssen. Wie in mehreren Fragmenten bei Makarius aber läßt er es auch hier offen, ob nicht die ganze Geschichte vom Evangelisten erlogen ist. Wahrscheinlich war das seine wahre Meinung. – Auch Hierokles hat (bei Euseb. c. 3) von der εὐχέρεια καὶ κουφότης der Christen gesprochen (s. auch Nr. I, 28).

7.

Euseb., *Demonstr.* III, 5, 95 ff. (nachdem die Bescheidenheit, Aufrichtigkeit usw. Der Verfasser der vier Evangelien ausführlich nachgewiesen ist, heißt es weiter): «οἱ δὴ οὖν τὰ μὲν δόξαντα αὐτοῖς ἀγαθὴν φέρειν φήμην

5.

Hieron., *Comm. in Joel* (2, 28 segg.): «(Gli apostoli) decidevano ciò che era conveniente per i catecumeni e che non si opponesse alle circostanze, (così) li rafforzarono (rafforzarono la loro fede) sulle testimonianze di altri tempi, non per abusare dell'ingenuità e dell'ignoranza dei catecumeni, come calunniosamente critica l'empio Porfirio[10]».

Cfr. sotto nr. 28.

6.

Hieron., *Comm. in Matth.* (9, 9): «In questo luogo Porfirio e l'imperatore Giuliano denunciano sia l'ignoranza dello storico[11] che dice il falso, sia la stupidità di quelli che immediatamente seguirono il Salvatore, come se avessero seguito in modo irrazionale una qualsiasi persona che (li) chiamasse».

Porfirio deduce dunque da Matteo 9, 9 (dove c'è l'esortazione di Gesù: ἀκολούθει μοι, e subito segue la frase: καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ) che coloro che si lasciarono convincere da Gesù dovessero essere uomini del tutto stolti. Come in parecchi frammenti di Macario, rimane anche qui aperto il problema, se tutta la storia degli Evangelisti sia tutta inventata. Probabilmente questa sarebbe la sua (*scil.* di Porfirio) vera opinione. Anche Ierocle ha (da Eusebio c. 3) parlato della εὐχέρεια καὶ κουφότης dei cristiani (vedi anche nr. I, 28).

7.

Euseb., *Demonstr.* III, 5, 95 segg. (dopo una dettagliata disquisizione da parte di ciascun autore dei quattro Vangeli sulla modestia, l'onestà ecc., il brano continua): «Dunque coloro che da un lato si rifiutano di mutare i

παραιτούμενοι, τὰς δὲ καθ' ἑαυτῶν διαβολὰς εἰς ἄληστον αἰῶνα καταγράφοντες,... πῶς οὐ φιλαυτίας μὲν ἁπάσης καὶ ψευδολογίας ἐκτὸς γεγονέναι ἐνδίκως ἂν ὁμολογοῖντο, φιλαλήθους δὲ διαθέσεως σαφῆ καὶ ἐναργῆ τεκμήρια παρεσχηκέναι; Οἱ δέ γε τοὺς τοιούσδε πεπλάσθαι καὶ κατεψεῦσθαι νομίζοντες, καὶ οἷα πλάνους βλασφημεῖν πειρώμενοι, πῶς οὐκ ἂν γένοιντο καταγέλαστοι, φίλοι μὲν φθόνου καὶ βασκανίας, ἐχθροὶ δὲ αὐτῆς ἀληθείας ἁλισκόμενοι, οἵ γε τοὺς οὕτως ἀπανούργους, καὶ ἄπλαστον ὡς ἀληθῶς καὶ ἀκέραιον ἦθος διὰ τῶν οἰκείων λόγων ἐπιδεδειγμένους, πανούργους τινὰς καὶ δεινοὺς ὑποτίθενται σοφιστάς, ὡς τὰ μὴ ὄντα πλασαμένους, καὶ τῷ οἰκείῳ διδασκάλῳ τὰ μὴ πρὸς αὐτοῦ πραχθέντα κεχαρισμένως ἀναθέντας; Τί δέ; οἱ καταψευδόμενοι τοῦ διδασκάλου καὶ τὰ μὴ γεγονότα τῇ αὐτῶν παραδιδόντες γραφῇ, ἆρα καὶ τὰ πάθη κατεψεύσαντο αὐτοῦ; εἰ γὰρ δὴ πλάττεσθαι αὐτοῖς σκοπὸς ἦν καὶ λόγοις ψευδέσι τὸν διδάσκαλον κοσμεῖν, οὐκ ἄν ποτε αὐτοῖς τὰ προειρημένα κατέγραφον».

Schon das ganze 4. Kapitel nimmt wahrscheinlich hauptsächlich auf Porphyrius Bezug (vgl. Euseb., *Theoph.* V, 37ff.) und speziell die fingierte Rede c. 4, 48bis 5, 59 wird wohl mit seinem Material ausgebaut sein.

8.

Cod. Lawr. [Athos] 184. B. 64 saec. X: (v. d. Goltz, *Texte und Untersuchungen,* Bd. 17, 4 S. 41 f.), fol. 17r: Scholion zu Act. 15, 20 (der Text lautet abendländisch: «Ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων καὶ τοῦ αἵματος καὶ τῆς πορνείας Χ καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν

loro principî fondamentali secondo la buona novella, e dall'altra trascrivono per l'(infinita) eternità le accuse contro di loro,… come potrebbero onestamente ammettere che le argomentazioni chiare ed evidenti non vengono fuori dalla menzogna e dal totale egoismo, ma vengono sostenute dalla predisposizione d'animo per l'amore della verità? Infatti quelli che credono che costoro (*scil.* gli evangelisti) abbiano inventato e mentito, e tentano di calunniarli come fraudolenti, come potrebbero non diventare ridicoli, (essendo) amici dell'invidia e dell'insolenza, e nemici dichiarati della verità stessa? Questi (uomini) così semplici, che hanno mostrato nei loro pensieri un carattere integro, schietto e sincero, sono considerati dei furfanti e degli abili impostori, che avrebbero distorto la realtà, e avrebbero attribuito al loro maestro in modo accattivante, azioni non sue?... Come? Quelli che hanno mentito sul (loro) maestro e hanno consegnato alla scrittura fatti mai compiuti da loro, come possono non aver mentito anche sulla sua passione? Infatti se il loro fine era inventare e abbellire (la figura) del maestro con falsi racconti, non avrebbero mai raccontato ciò che era stato (già) preannunciato»[12].

Probabilmente già tutto il quarto capitolo si riferisce essenzialmente a Porfirio (cfr. Eusebio, *Theoph.* V, 37 segg.) e specialmente il falso discorso dal c. 4, 48 fino al 5, 59, viene ad essere edificato con il suo materiale.

8.

Cod. Lawr. [Athos] 184, vol. 64, sec. X: (vedi Goltz, *Texte und Untersuchungen,* vol. 17, 4 p. 41 seg.), fol. 17r: Scolio ad *Atti* 15, 20 (il testo è l'occidentale[13]: «Si ordini loro di stare lontani dalle sozzure[14], dal sangue[15] e dalla impudicizia[16] X[17] e di non fare agli altri quello che non

αὐτοῖς γενέσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν X): Εἰρηναῖος ὁ πάνυ ἐν τῷ γʼ κατὰ τὰς αἱρέσεις λόγῳ καὶ ὧδε καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων οὕτως ἀναφέρει τὴν χρῆσιν· καὶ ὁ Παμφίλου μέγας Εὐσέβιος ἐν τοῖς κατὰ Πορφυρίου ἕκτῳ καὶ ἑβδόμῳ λόγῳ ὁμοίως καὶ τὸν Πορφύριον τίθησι οὕτως ἐπὶ διαβολῇ μεμνημένον τῆς χρήσεως.».

Die Verleumdung bestand wohl darin, daß Porphyrius behauptete, der Spruch Act. 15, 20 («Die goldene Regel») sei ein von Lukas verübtes Plagiat. – Zu ἐπὶ διαβολῇ s. Nr. 39 init.: τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος.

9.

Hieron., *De principio Marci* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 320, vgl. Morin, *Études, Textes, Découvertes*, 1913, p. 245): «*Locum istum impius ille Porphyrius, qui adversum nos conscripsit et multis voluminibus rabiem suam evomuit, in XIV volumine disputat et dicit: «Evangelistae tam imperiti fuerunt homines, non solum in saecularibus, sed etiam in scripturis divinis, ut testimonium, quod alibi scriptum est, de alio ponerent propheta». Hoc ille obicit*».

Hieron., *Comm. in Matth.* (zu 3, 3): «*Porphyrius istum locum Marci evangelistae principio comparat, in quo scriptum est: «Initium evangelii Jesu Christi... rectas facite semitas eius». Cum enim testimonium de Malachia Isaiaque contextum sit, quaerit, quomodo velut ab uno Isaia exemplum putemus assumptum. Cui ecclesiastici viri plenissime responderunt*».

Siehe Mark. I, I f. Porph. las also (v. 2) ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ, mit

vogliono si faccia a loro[18] X): il celebre Ireneo nel III libro contro le eresie e qui di seguito in quei (libri che riguardano) la figura degli apostoli, riporta così la citazione; e il grande Eusebio di Panfilo, nei libri sesto e settimo dell'opera contro Porfirio similmente scrive che Porfirio ha menzionato la citazione a scopo di calunnia[19]»[20].

L'effettiva calunnia consiste nel fatto che Porfirio sostiene che il versetto di *Atti* 15, 20 (la regola d'oro) sia un plagio di Luca. Per ἐπὶ διαβολῇ vedi l'inizio del nr. 39: τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος.

9.

Hieron., *De principio Marci* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 320, cfr. Morin, *Etudes, Textes, Découvertes,* 1913, p. 245): «Il famigerato empio Porfirio, che scrisse contro di noi e sfogò la propria rabbia in molti scritti, esamina questo passo nel XIV[21] libro e dice: "Gli evangelisti furono persone tanto inesperte non solo nelle scienze profane ma anche nelle sacre scritture, che ritengono di un altro profeta la testimonianza che era stata scritta altrove". Questo egli rimprovera».

Hieron., *Comm. in Matth.* (3, 3): «Porfirio mette a confronto questo passaggio con il prologo di Marco evangelista[22] nel quale è scritto: "Inizio del vangelo di Gesù Cristo… raddrizzate i suoi sentieri". Infatti essendo legata la testimonianza di Malachia con quella di Isaia, egli (*scil.* Porfirio) domanda in che modo riteniamo il contenuto (del passaggio) attribuibile al solo Isaia. Gli uomini di Chiesa gli hanno risposto in modo assolutamente completo»[23].

Vedi Marco, I, 1 seg. Porfirio lesse quindi (v. 2) ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ

den meisten guten Zeugen (auch Ital., Vulg.)> ἐν τοῖς προφήταις (A E F etc. etc).

10.

Hieron., *Tract. De psalmo LXXVII* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 60): «*"Aperiam in parabola os meum etc" – hoc Esaias non loquitur, sed Asaph. Denique et impius ille Porphyrius proponit adversum nos hoc ipsum et dicit: "Evangelista vester Matthaeus tam imperitus fuit, ut diceret: Quod scriptum est in Esaia propheta: Aperiam in parabolis os meum etc."*».

Siehe Matth. 13, 35. Bekanntlich ist «Jesajas» hier wirklich ein Irrtum des Matthäus.

11.

Hieron., *Comm. in Daniel.* (1, 1): «*Et ob hanc causam in evang. sec. Matthaeum una videtur esse generatio* (*Matt.* I, 11-12), *quia secunda* Τεσσαραδεκάς *in Joacim desinit filio Josiae, et tertia incipit a Joacim filio Joacim. Quod ignorans Porphyrius calumniam struit ecclesiae, suam ostendens imperitiam, dum evangelistae Matthaei arguere nititur falsitatem*».

12.

Epiphan., *Haer.* 51, 8: «Ὅθεν καί τινες ἄλλοι ἐξ Ἑλλήνων φιλοσόφων, φημὶ δὲ Πορφύριος καὶ Κέλσος καὶ Φιλοσαββάτιος, (2) ὁ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὁρμώμενος, δεινὸς καὶ ἀπατεὼν ὄφις, εἰς τὴν κατὰ τῆς εὐαγγελικῆς πραγματείας διεξιόντες ἀνατροπὴν τῶν ἁγίων εὐαγγελιστῶν κατηγοροῦσι, ψυχικοὶ καὶ σαρκικοὶ

προφήτη, con la maggior parte delle prove attendibili (anche i codici della Vulgata) > ἐν τοῖς προφήταις (A E F etc. etc)[24].

10.

Hieron. *Tract. De psalmo LXXVII* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 60): «"Aprirò la mia bocca in una parabola ecc." – Ciò non è detto da Isaia ma da Asaf[25]. Insomma anche questo cita contro di noi il famigerato empio Porfirio e dice: "il vostro Evangelista Matteo fu tanto ignorante da dire: ciò sta scritto nel (libro) del profeta Isaia: Aprirò la mia bocca in parabole ecc.».

Vedi Matteo 13, 35. Com'è noto «Isaia» qui è proprio un errore di Matteo.

11.

Hieron., *Comm. in Daniel.* (1, 1): «E a causa di ciò nel Vangelo secondo Matteo sembra esserci una sola discendenza perché la seconda Τεσσαραδεκάς finisce con Geconia figlio di Giosia e la terza comincia da Geconia figlio di Geconia[26]. Porfirio, ignorando ciò, ordisce la calunnia contro la Chiesa, mostrando la sua ignoranza, mentre si sforza di accusare di menzogna l'evangelista Matteo»[27].

12.

Epiphan., *Haer.* 51, 8: «Per questo anche altri tra i filosofi greci, dico Porfirio e Celso e Filosabbazio, (2) quest'ultimo discendente dei Giudei, serpe maligna e ingannatrice, dopo aver confutato la dottrina evangelica, lanciano accuse contro i santi evangelisti, mostrandosi attaccati ai piaceri della carne[28], e dediti (ai piaceri)

ὑπάρχοντες, κατὰ σάρκα δὲ στρατευόμενοι... Ἕκαστος γὰρ προσκόπτων τοῖς λόγοις τῆς ἀληθείας διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τύφλωσιν τῆς ἀγνωσίας, εἰς τοῦτο ἐμπίπτοντες ἔλεγον· Πῶς δύναται ἡ αὐτὴ ἡμέρα εἶναι τῆς ἐν Βηθλεὲμ γεννήσεως, αὐτὴ καὶ περιτομὴν ἔχειν ὀκταήμερον καὶ διὰ τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ἄνοδον καὶ τὰ ἀπὸ Συμεῶνος καὶ Ἄννας εἰς αὐτὸν τετελεσμένα, ὁπότε ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ ἐγεννήθη πέφηνεν αὐτῷ, φησίν, ἄγγελος (3) μετὰ τὴν τῶν μάγων ἔλευσιν τῶν ἐλθόντων προσκυνῆσαι αὐτῷ καὶ ἀνοιξάντων τὰς πήρας καὶ προσενεγκάντων, ὡς λέγει; Φησίν· Ὤφθη αὐτῷ ἄγγελος λέγων·..... εἰ τοίνυν ἐν ταύτῃ νυκτὶ ᾗ γεγέννηται παρελήμφθη εἰς Αἴγυπτον καὶ ἐκεῖ ἦν ἕως ὅτου ἀπέθανεν Ἡρώδης, πόθεν τὸ ἐπιμεῖναι καὶ ὀκταήμερον περιτμηθῆναι;(4) ἢ πῶς τὸ μετὰ τεσσαράκοντα εὑρίσκεται Λουκᾶς ψευδόμενος, ὥς φασι βλασφημοῦντες κατὰ τῆς ἑαυτῶν κεφαλῆς, ὅτι φησίν».

Das Stück kann dem Porphyrius des Stils wegen nicht mit Sicherheit zugeschrieben werden. (2) Φιλοσαββάτιος? (3) *Matth.* 2, 13. (4) *Luk.* 2, 39.

13.

Makar. IV, 3: «Ἐκεῖνο δ' αὖθις μνημονευτέον ὃ ὁ Ματθαῖος εἶπε, καθάπερ ἐν μύλωνι κατακεκλειμένος· Καὶ κηρυχθήσεται, λέγων, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος. ἰδοὺ γὰρ πᾶσα τῆς οἰκουμένης ῥύμη τοῦ εὐαγγελίου τὴν πεῖραν ἔχει, καὶ τέρμονες ὅλοι καὶ κόσμου πέρατα τὸ εὐαγγέλιον ὅλα (1) κατέχουσι, καὶ <τὸ> τέλος οὐδαμοῦ οὐδ' ἥξει ποτέ.».

2f. Man beachte, daß Matthäus für den Spruch verantwortlich ge-

del corpo. Ognuno (di essi) infatti, adirandosi contro le parole della verità, a causa dei limiti della loro ignoranza, quando si imbattevano in questo (passo) dicevano: "Com'è possibile che nello stesso giorno si sia verificata: la nascita a Betlemme, la circoncisione dopo otto giorni, il viaggio a Gerusalemme in quaranta giorni, le vicende su Simeone e Anna, verificatesi lo stesso (giorno)? Nella notte – dice (l'evangelista) – in cui nacque (*scil.* Gesù), quando apparve l'angelo? (3) (Forse) dopo la venuta dei Magi, giunti per adorarlo, i quali aprirono le loro borse da viaggio[29] e offrirono doni, come si narra? (l'evangelista infatti) dice: "Gli apparve un angelo dicendo" … Se quindi nella stessa notte in cui nacque fu portato in Egitto e lì rimase fino a quando non morì Erode, come è rimasto ed è stato circonciso (Gesù che aveva solo) otto giorni? (4)[30] Ma in che modo Luca è stato trovato mentitore sull'episodio dei quaranta (giorni), come attestano i calunniatori "sulla loro testa[31]" come dice il detto?»[32].

Questo frammento, per il suo stile, non può con certezza essere ascritto a Porfirio. (2) Φιλοσαββάτιος? (3) Matteo, 2, 13. (4) Luca, 2, 39.

13.

Makar. IV, 3: «Bisogna ancora una volta richiamare alla memoria ciò che disse Matteo, come colui che è condannato[33] alla macina: (1) "E il vangelo del regno, sarà proclamato in tutto il mondo, e allora verrà la fine" (2). Ed ecco che ogni sentiero del mondo ha fatto esperienza del Vangelo, e tutti i confini e tutti le estremità della terra possiedono il Vangelo in modo completo, ma la[34] fine non arriva mai da nessuna parte»[35].

2 seg. Si noti che queste parole vengono attribuite a Matteo, non

macht wird, nicht Jesu. 2ff. *Matth.* 24, 14 (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ die anderen Zeugen); nach Nr. 44 hat Porphyrius auch *Matth.* 24, 16 behandelt. (1) ὅλον Cod., ὅλα Wil.

14.

Hieron., *Comment. In Matth.* (zu 27, 45): «*Qui scripserunt contra evangelia suspicantur deliquium solis, quod certis statutisque temporibus accidere solet, discipulos Christi ob imperitiam super resurrectione domini interpretatos*».

Daß Porphyrius gemeint ist, ist sehr wahrscheinlich.

15.

Makar. II, 12: «Τοὺς εὐαγγελιστὰς ἐφευρετὰς (1) οὐχ ἵστορας τῶν περὶ τὸν Ἰησοῦν γεγενῆσθαι πράξεων· ἕκαστος γὰρ αὐτῶν οὐ σύμφωνον ἀλλ’ ἑτερόφωνον μάλιστα τὸν λόγον περὶ τοῦ πάθους ἔγραψεν· ὁ μὲν γὰρ ἱστορεῖ, (2) ὡς σταυρωθέντι σπόγγον τις ὄξους πληρώσας προσήνεγκεν.... <οὗτός ἐστι Μάρκος>. ὁ δὲ ἑτέρως· εἰς (3) τὸν τόπον, φησίν, ἐλθόντες Γολγαθᾶ, ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησε πιεῖν· καὶ μετ’ ὀλίγα· (4) περὶ δὲ ἐνάτην ὥραν ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· ἐλωείμ, ἐλωείμ, λεμὰ σαβαχθανεί, τουτέστιν· θεέ μου, θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες; οὗτος δ’ ἐστὶ Ματθαῖος. ὁ δέ φησι (5)· σκεῦος ἔκειτο ὄξους μεστόν· σκεῦος οὖν μεστὸν τοῦ ὄξους σὺν ὑσσώπῳ προσδήσαντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι· ὅτε οὖν ἔλαβε τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς εἶπε· τετέλεσται· καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα· οὗτός ἐστιν [ὁ] Ἰωάννης. ὁ δὲ λέγει·(6) καὶ φωνῇ μεγάλῃ κράξας εἶπε· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου· οὗτος δὲ τυγχάνει Λουκᾶς. ἐκ ταύτης τῆς ἑώλου ἱστορίας καὶ διαφώνου ὡς οὐχ ἑνὸς ἀλλὰ πολλῶν

a Gesù. 2 segg. Matt. 24, 14 (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ in altre testimonianze); nel nr. 44 Porfirio ha trattato Matteo 24, 16. (1) ὅλον Codice A, ὅλα Wilamowitz[36].

14.

Hieron., *Comm. in Matth.* (27, 45): «Coloro che hanno scritto contro i Vangeli ritengono che i discepoli di Cristo per ignoranza hanno interpretato l'eclissi di sole, che solitamente si verifica in periodi determinati e precisi, come (se fosse) la resurrezione del Signore»[37].

È molto probabile che si riferisca a Porfirio.

15.

Makar. II, 12: «Gli evangelisti furono inventori (1) non i reali conoscitori dei fatti[38] che concernevano Gesù; ognuno di loro infatti scrisse il racconto sulla passione non in modo concorde, ma in modo assolutamente differente: uno infatti (2) racconta che al crocifisso venne data una spugna piena di aceto… <questo è Marco>. L'altro invece dice (3): "giunti su un luogo (chiamato) Golgota, gli diedero da bere del vino mischiato con fiele; e assaggiatolo non volle bere"; e poco dopo: "e verso l'ora nona Gesù gridò a gran voce dicendo: Eloìm, Eloìm, lemà[39] sabactanì, cioè: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" E questíaltro è Matteo (4). Un altro dice: "c'era un vaso pieno d'aceto; quindi avendo legato il vaso pieno d'aceto ad una canna d'issopo, glielo portarono alla (sua) bocca; quando dunque Gesù prese l'aceto disse: tutto è compiuto. E chinato il capo, rese lo spirito". E questo è Giovanni (5). Un altro dice: "e gridando a gran voce disse: Padre nelle tue mani rimetto il mio spirito". Questo si trova in Luca (6). Da tale racconto debole e discordante si comprende

πεπονθότων ἔστι λαβεῖν τὸν λόγον· εἰ γὰρ ὁ μέν· εἰς χεῖράς σου, λέγει, παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου, ὁ δέ· τετέλεσται, ὁ δέ· θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες; ὁ δέ (7)· ὁ θεός, θεός μου, εἰς τί ὠνείδισάς με; φανερὸν ὡς ἀσύμφωνος αὕτη μυθοποιΐα ἢ πολλοὺς σταυρουμένους ἐμφαίνει ἢ ἕνα δυσθανατοῦντα καὶ τὸ σαφὲς τοῖς παροῦσι τοῦ πάθους μὴ παρέχοντα· εἰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν τὸν τρόπον τοῦ θανάτου εἰπεῖν μὴ δυνάμενοι οὗτοι παντάπασιν ἐρραψῴδησαν, καὶ περὶ τῶν λοιπῶν οὐδὲν ἐσαφήνισαν.».

(1) ἐφευρετὰς: s. auch die 3. Abteil., z. B. Nr. 49, Z. 23 f., 44 f., Nr. 55. 58. (2) f. *Mark* 15, 36, aber hier heißt es. Δραμών τις καὶ γεμίσας σπόγγον ὄξους… ἐπότιζεν αὐτόν, aber Cod. D: πλήσας (so auch Makarius selbst in der «Antwort» p. 29). In der Handschrift nicht markierten Lücke muß *Mark* 15, 34 gestanden haben sowie die Worte: <οὗτός ἐστι Μάρκος>. (s. p. 24, 2). (3) ff. *Matth.* 27, 33. 34 (τὸν vor τόπον mit Cod. B – λεγόμενον fehlt hier mit א). (4) ff. *Matth.* 27, 46 (τὴν ἐνάτην die andern Zeugen – ἐβόησεν mit Codd. Bl > ἀνεβόησεν – ἐλωείμ mit Euseb.). (5) ff. *Joh.* 19, 29. 30 (das zweite σκεῦος > σπόγγον alle andern – προσδέσαντες allein > περιθέντες.). (6) f. *Luc.* 23. 46 (es fehlt ὁ Ἰησοῦς wie bei Marcion – κράξας allein > φωνήσας [φωνήσας φωνῇ μεγ.] – παραθήσομαι mit den schlechteren Zeugen). (7) *Mark.* 15, 34; ὠνείδισάς mit Cod. D. und den Codd. Lat. C u. i., vgl. Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wissen., 28 Febr. 1901; Porphyrius bietet hier den spezifisch abendländischen Text. Zu diesem Kapitel s. Schalkhaußer, S. 38ff – Zum Wort ἔωλος (Z. 15) s. Porphyr., *De abstin.* I, 3.

16.

Makar. II, 13: «Ὅτι δὲ τὰ περὶ τοῦ τέλους αὐτοῦ πάντα κατεστοχάσαντο, ἐξ ἑτέρου κεφαλαίου τοῦτ’

che non c'è un solo crocifisso ma molti: infatti se uno dice (7) "nelle tue mani rimetto il mio spirito", e l'altro dice: "tutto è compiuto", e l'altro ancora: "Dio mio, perché mi hai abbandonato? E l'altro: "Oh Dio, Dio mio perché mi hai oltraggiato?[40] È chiaro che la stessa invenzione è discordante; oppure che si riferisce a molti crocifissi, oppure (che si riferisce) ad un'unica persona morta tra gli spasimi ma che non ha mostrato in modo chiaro ai presenti la (sua) passione[41]. Se quindi non hanno potuto indicare in modo veritiero il modo della morte (*scil.* di Gesù), essi hanno fatto soltanto una vana cantilena, e non sono stati chiari nemmeno sul resto».

(1) ἐφευρετὰς: vedi anche la nota 3. Inizio riga B n. 49, riga 23 seg., 44 seg., n. 55. 58. (2) seg., Marco 15, 36, però qui c'è scritto: «uno corse ad inzuppare di aceto una spugna... gli dava da bere», invece nel codice D: πλήσας (così anche lo stesso Macario nella «risposta» p. 29). Nel manoscritto non è segnato Luca, tuttavia da notare in Marco 15, 34 la frase <οὗτός ἐστι Μάρκος>. (vedi. p. 24, 2). (3) segg. Matteo. 27, 33. 34 (τὸν prima di τόπον con il Cod. B – λεγόμενον manca con א *). (4) segg. Matteo 27, 46 (τὴν ἐνάτην l'ulteriore prova – ἐβόησεν con i Codici Bl > ἀνεβόησεν – ἐλωείμ con Euseb.). (5) segg.. Giovanni 19, 29. 30 (le due parole σκεῦος > σπόγγον si trovano in tutti gli altri – προσδέσαντες soltanto > περιθέντες.). (6) seg. Luca 23. 46 (manca ὁ Ἰησοῦς come in Marcione – viene riportato soltanto κράξας > φωνήσας [φωνήσας φωνῇ μεγ.] – παραθήσομαι con una prova poco attendibile). (7) Marco 15, 34; ὠνείδισάς con Cod. D. e i Codici. Latini. c u. i., cfr. Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wissen., 28 Febr. 1901; qui Porfirio presenta delle caratteristiche proprie del Testo Occidentale (*Cantabrigensis*). Su questo capitolo vedi Schalkhaußer, p. 38segg. – sulla parola ἕωλος (linea 15, qui 11) vedi Porfirio, *De abstin.* I, 3.

16.

Makar. II, 13: «Che essi abbiano preso di mira tutti i fatti concernenti la sua (*scil.* di Gesù) fine, è dimostrato

ἀποδειχθήσεται· γράφει γὰρ Ἰωάννης·(1) ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες, ὡς εἶδον αὐτὸν ἤδη τεθνηκότα, οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη, ἀλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν· καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ· μόνος γὰρ τοῦτ' εἴρηκεν ὁ Ἰωάννης, τῶν δὲ ἄλλων οὐδείς· διὸ καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ βούλεται μαρτυρεῖν λέγων· καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία. (2) ὅπερ δοκεῖ μοι τουτὶ κέπφου τυγχάνειν τὸ ῥῆμα· πῶς γὰρ ἀληθινὴ ἡ μαρτυρία τοῦ περὶ οὗ ἡ μαρτυρία μὴ ὑφεστῶτος; μαρτυρεῖ γάρ τις περὶ τοῦ ὄντος· περὶ δὲ τοῦ μὴ ὄντος πῶς ἂν λεχθείη μαρτυρία;».

(1) ff. Joh. 19, 33-34 (αὐτὸν ἤδη א D usw.; ἤδη αὐτὸν BL usw.; ἔνυξεν hat nur Porphyr.). (2) ff. Joh. 19. 35. ὅπερ = διόπερ, s. Nr. 48. Vgl. zu diesem Stück Nr. 67.

17.

In dem Pergamentkodex der Pariser Nat.-Bibliothek Coisl. Gr. 205 findet sich fd 41r ein halbverlöschtes Randscholion zur Apostelgesch. C. I mit der Überschrift: τοῦ Μακαρίου Μάγνητος περὶ τοῦ Ἰούδα. Es umfaßt 12 Zeilen. Schalkhaußer, dem man diese Mitteilung verdankt (a. a. O. S. 13), vermutet gewiß mit Recht, daß das Scholion aus den verlorenen Teilen des «Apokritikos» stammt. Dann ist es wahrscheinlich, daß auch Porphyrius auf *Apostelgesch.* I, 16 ff. und *Matth.* 27. 3ff. bwz. Den Tod des Judas eingegangen ist, da ja die Widersprüche der Berichte hier auf der Hand liegen und ihm besonders willkommen sein mußten.

da un altro capitolo: scrive infatti Giovanni (1): “Avvicinatisi a Gesù, quando lo videro già morto, non gli ruppero le gambe, ma uno dei soldati con la lancia gli trafisse il costato; e subito uscì sangue e acqua”. Ma questo lo ha detto solo Giovanni, degli altri nessuno (lo ha detto): perciò egli prende sé stesso come testimone dicendo: “e chi ha visto (lo) ha testimoniato, e la sua testimoninza è vera” (2). A me dunque sembra che questa sia l’espressione tipica di uno sciocco. Infatti come (può essere) vera la testimonianza di colui che non era presente al fatto di cui si tratta? Infatti chi testimonia (lo fa) su ciò che si verifica; ma su ciò che non si verifica come si potrebbe rendere testimonianza?»[42].

(1) segg. Giovanni. 19, 33-34 (αὐτὸν ἤδη א D ecc.; ἤδη αὐτὸν BL ecc.; ἔνυξεν presente solo in Porfirio.). (2) segg. Giovanni. 19. 35. ὅπερ = διόπερ, vedi. nr. 48. Cfr. per questo frammento il n. 67.

17.

Nel codice di pergamena della Biblioteca Nazionale di Parigi, Coisl. Gr. 205 si trova al foglio 41r cancellato a metà, un commento al capitolo I degli *Atti degli Apostoli* col titolo: τοῦ Μακαρίου Μάγνητος περὶ τοῦ Ἰούδα (di Macario di Magnesia su Giuda). Esso è lungo dodici righe. Lo Schalkhaußer a cui si deve l’informazione (op. cit., p. 13), presume correttamente che lo scolio provenga dalla parte perduta dell’*Apocritico.* Per cui è probabile che anche Porfirio deduca rispettivamente da *Atti* I, 16 segg. e *Matteo* 27, 3 segg. La morte di Giuda è problematica in quanto le contraddizioni del racconto dovevano essere evidenti e non lo dovevano convincere particolarmente.

18.

Makar. *Lib. V.* Turrianus hat das vollständige Werk des Makarius noch gelesen. In seiner Gegenschrift gegen die Magdeburger Centurien (Flor. 1572, p. 144ff) bezieht er sich auf das uns fehlende 5. Buch des Makarius: «*Accedit etiam huc exemplum evangelistarum, quos aliquando non ex ipsa veritate rei, sed ex vulgi consuetudine et opinione nomen sumpsisse auctor est Magnetes vetustissimus scriptor ecclesiasticus lib. II et V, quos contra Theosthenem gentilem discrepantiam evangelistarum et alia nobis falso in evangelio obicientem scripsit*». Hiernach ist anzunehmen, daß Makarius auch noch im 5. Buch Einwürfe des Porphyrius gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelisten und ihrer Erzählungen gebracht hat (siehe Schalkhaußer, a. a. O. S. 38 ff. 73).

19.

Hieron., *Comm., in Gal.* (zu I, I): «*"Non ab hominibus". Potest et oblique in Petrum et in ceteros dictum accipi, quod non ab apostolis ei sit traditum evangelium*».

Sehr wahrscheinlich ist Porphyrius' Interpretation gemeint (schwerlich Marcions), s. die folgende Nummer.

20.

Hieron., *Comm. In Gal.,* (zu I, 16): «*Plerique de apostolis hoc dictum arbitrantur; nam et Porphyrius obicit, quod post revelationem Christi Paulus non fuerit dignatus ire ad*

18.

Makar. *Lib. V.* Turriano ha letto tutta l'opera di Macario. Nel suo scritto polemico contro le centurie di Magdeburgo (Firenze 1572, p. 144 segg.) egli si riferisce al V libro di Macario che risulta perduto: «A ciò si aggiunge anche l'esempio degli evangelisti, i quali a volte hanno dato credito non proprio alla realtà, ma al modo di vivere e all'opinione del volgo, garante il Magnete, antichissimo scrittore ecclesiastico, che nei libri II e V scrisse contro il pagano Teostene[43] il quale a torto ci rinfacciava la discordanza degli evangelisti e altre cose (contenute) nel Vangelo». Da ciò bisogna supporre che anche nel V libro Macario replicava alle obiezioni di Porfirio sull'attendibilità degli evangelisti e dei loro racconti (vedi Schalkhaußer, op. cit., p. 38 segg. e 73)[44].

19.

Hieron., *Comm. in Galat.* (1, 1): «"Non da parte degli uomini": questa frase può essere interpretata sia come indirettamente (riferita) a Pietro, sia agli altri (apostoli), per il motivo che il Vangelo non gli (*scil.* a Paolo) sia stato trasmesso dagli apostoli»[45].

Molto probabilmente si tratta di un'interpretazione di Porfirio (difficilmente quella di Marcione). Vedi il numero seguente.

20.

Hieron., *Comm. in Galat.* (1, 16): «La maggior parte (delle persone) crede che ciò sia stato detto dagli apostoli; infatti anche Porfirio rinfaccia che, dopo la rivelazione di Cristo, Paolo non sarebbe stato meritevole di andare dagli uomini e conversare con loro, affinché dopo

homines et cum eis conferre sermonem, ne post doctrinam videlicet die a "carne et sanguine" instrueretur».

Porph. bezog die Worte: οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι, auf die Urapostel, die dadurch als kompromittiert erscheinen.

21.

(A) Hieron., *Comm. In Gal., Prolog.* (zum Streit des Paulus und Petrus in Antiochien): «*Quod nequaquam intelligens Bataneotes et sceleratus ille Porphyrius in I. operis suis adversum nos libro Petrum a Paulo obiecit esse reprehensum, quod non recto pede incederet ad evangelizandum, volens et illi maculam erroris inurere et huic procacitatis et in commune ficti dogmatis accusare mendacium, dum inter se ecclesiarum principes discrepent*».

Zu «Bataneotes» s. «Zeugnisse» III, zu «ecclesiarum principes» s. Nr. 21C. 23. 26.

(B) Hieron., *Ep. 112* (*ad Augustinum*), 6, 11: «*Hanc explanationem (expositionem), quam primus Origenes in X Stromatum libro, ubi epistolam Pauli ad Galatas interpretatur, et ceteri deinceps interpretes sunt secuti, illa vel maxime causa subintroducunt, ut Porphyrio respondeat blasphemanti, qui Pauli arguit procacitatem, quod principem apostolorum Petrum ausus sit reprehendere et arguerere in faciem ac ratione constringere, quod male fecerit, i.e. in eo errore fuerit, in quo fuit ipse, qui alium arguit delinquen-*

la scienza di Dio, non venisse istruito dalla “carne e dal sangue”»[46].

Porfirio riferisce le parole: οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι, (senza aver ascoltato nè la carne nè il sangue) ai primi apostoli, che in questo modo appaiono compromessi.

21.

(A) Hieron., *Comm. in Gal. Prolog.* (sul contrasto di Paolo e Pietro ad Antiochia): «Non capendo in alcun modo ciò, il Bataneota[47], scellerato e famigerato Porfirio, nel I libro della sua opera contro di noi ha rinfacciato che Pietro è stato rimproverato da Paolo, in quanto non si sarebbe comportato correttamente nell’evangelizzazione, volendo (così) bollare quello (Pietro) con la macchia dell’errore, questo (Paolo) dell’impudenza; (volle) inoltre incolpare entrambi di (professare) l’imbroglio di una dottrina ingannevole, (e volle dimostrare che) i principi delle chiese erano in disaccordo tra di loro»[48].

Per «Bataneota» vedi la Testimonianza III, per «ecclesiarum principes» vedi n. 21C. 23. 26.

(B) Hieron., *Ep. 112 (ad Augustinum)*, 6, 11: «Questa spiegazione (*scil.* del contrasto fra Pietro e Paolo) che per primo Origene (fece) nel X libro degli *Stromati*, dove egli interpreta la lettera di Paolo ai Galati, (la) seguirono in seguito anche altri commentatori; ed (essi) danno quella spiegazione soprattutto per rispondere al blasfemo Porfirio, che denuncia la sfrontatezza di Paolo, per il fatto che egli abbia osato criticare Pietro, il principe degli apostoli, accusarlo davanti a tutti e obbligarlo con la ragione (a capire) che aveva fatto male, cioè che era stato nello stesso errore nel quale lui stesso (*scil.* Paolo) si era trovato; così accusava l’altro (*scil.* Pietro) di aver sbagliato… La sfac-

tem[...] Blasphemantis Porphyrii impudentia, qui Paulum et Petrum puerili dicit inter se pugnasse certamine, immo exarsisse Paulum invidia virtutum Petri et ea scripsisse iactanter, vel quae non fecerit, vel, si fecit, procaciter fecerit id in alio reprehendens quod ipse commiserit».

(C) Hieron., *Comm. in Gal.* (zu 2, 11 ff): «... *maxime cum Lucas sacrae scriptor historiae nullam hiuis dissensionis faciat mentionem, nec dicat umquam, Petrum Antiochiae fuisse cum Paulo, et locum dari Porphyrio blasphemanti, si aut Petrus errasse aut Paulus procaciter apostolorum principem confutasse credatur... Si propter Porphyrii blasphemiam alius nobis fingendus est Cephas [scil. a Petro diversus], ne Petrus putetur errasse, infinita de scripturis erunt radenda divinis, quae ille, quia non intelligit, criminatur*».

(D) Hieron., *Comm. in Jesaj.* XV, c. 54: «*Qui dispensatoriam inter Petrum et Paulum contentionem (Gal. 2) vere dicunt iurgium fuisse atque certamen, ut blasphemanti Porphyrio satisfaciant...*».

Vgl. Nr. 26: Κατέγνω καὶ Παῦλος Πέτρου κτλ. Vielleich hat Porph. mehr als einmal in seinem Werk den ominösen Streit (*Gal.* 2, 11ff) berührt und die Apostel gegeißelt.

22.

Hieron., *Comm. in Gal.* (zu 5, 10: «ὁ ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα, ὅστις ἂν ᾖ): «*Occulte, inquiunt, Petrum lacerat, cui supra in faciem restitisse se scribit, quod non*

ciataggine del blasfemo Porfirio, il quale dice che Paolo e Pietro si contraddirono tra di loro in una puerile zuffa, anzi che (Paolo) scoppiasse di invidia per le qualità di Pietro e scrivesse con arroganza cose o che non aveva fatto, o se le aveva fatte, le aveva fatte con prepotenza, criticando nell'altro ciò che lui stesso aveva commesso»[49].

(C) Hieron., *Comm. in Gal.* (2, 11 segg.): «… soprattutto perché Luca, scrittore di storia sacra, non fa alcun accenno su questo contrasto, e non dice mai che Pietro fu ad Antiochia con Paolo, e al blasfemo Porfirio non viene dato motivo di credere: o che Pietro fosse in errore o che Paolo confutasse con insolenza il principe degli apostoli… Se per la calunnia di Porfirio dobbiamo immaginarci un altro Cefa (*scil.* diverso da Pietro), affinché non si pensi che Pietro sia stato in errore, bisognerebbe cancellare dalle scritture divine una tale quantità infinita di cose che egli, poiché non (le) ha capite, (le) diffama»[50].

(D) Hieron., *Comm. in Jesaj.* XV, c. 54: «Coloro che per accontentare il blasfemo Porfirio dicono che la disputa tra Pietro e Paolo, riguardante l'evangelizzazione[51], fu un litigio e una zuffa»[52].

Cfr. n. 26: Κατέγνω καὶ Παῦλος Πέτρου κτλ. (Pietro fu condannato anche da Paolo ecc.). Può darsi che Porfirio abbia inoltre trattato più di una volta nella sua opera il contrasto imbarazzante tra Pietro e Paolo (*Gal.* 2, 11 segg.) e abbia accusato l'apostolo.

22.

Hieron., *Comm. in Gal.* (5, 10: Chi vi turba, chiunque egli sia, subirà la sua condanna): «segretamente, dicono, (*scil.* Paolo) diffama Pietro, al quale prima, scrive, si era apertamente opposto, perché si era addentrato nella veri-

recto pede incesserit ad evangelii veritatem, sed nec Paulus tam procaci maledicto de ecclesiae principe loqueretur, nec Petrus dignus qui conturbatae ecclesiae reus fieret,» etc.

Nicht Marcion, wie Zahn will, sondern Porphyrius ist hier gemeint, s. zu «*procaci*» Nr. 21 und vgl. Nr. 26 Schluß.

23.

Makar. III, 19: «Ταῦτα μὲν χύδην οὕτω μακρηγορούμενα πολλήν, ὡς εἰκός, ἔχει τὴν ἀηδίαν, καὶ ὥσπερ αὐτὰ πρὸς ἑαυτὰ τῆς ἀντιλογίας ἀνακαίει τὴν μάχην· εἰ γὰρ ἐθέλει τις ὡς ἐκ τριόδου κἀκεῖνον τῶν εὐαγγελίων ἀφηγήσασθαι τὸν λόγον, ὃν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ διαφθέγγεται, φάς (1)· Ὕπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ, σκάνδαλόν μου εἶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων· εἶτ' ἐν ἑτέρῳ τόπῳ (2)· Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καί σοι δώσω τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν· εἰ γὰρ οὕτω κατέγνω τοῦ Πέτρου, ὡς καὶ Σατανᾶν αὐτὸν εἰπεῖν ὀπίσω βαλλόμενον καὶ σκάνδαλον, μηδ' ὁτιοῦν θεῖον ἀνειληφότα φρόνημα, ἀποσκορακίσαι δ' αὐτὸν οὕτως ἅτε καιρίως πλημμελήσαντα, ὡς μηδ' εἰς ὄψιν τοῦ λοιποῦ λαβεῖν τοῦτον ἐθέλειν, ἀλλ' εἰς τοὐπίσω ῥίψαι εἰς τὸν τῶν ἀπερριμμένων καὶ ἀφανῶν ὅμιλον – τί χρὴ ταύτης ἀνωτέρω τῆς ἀποφάσεως ψῆφον ἀπεκδέχεσθαι κατὰ τοῦ κορυφαίου καὶ πρώτου τῶν μαθητῶν; ταῦτα γοῦν εἴ τις νήφων σφοδρῶς μηρυκήσεται, εἶθ', ὡς ἐπιλαθομένου τοῦ Χριστοῦ τῶν κατὰ τοῦ Πέτρου γεγενημένων φωνῶν, ἐπακούσει τό· Σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ τό· Σοὶ δώσω τὰς

tà evangelica in modo non corretto. Ma né Paolo avrebbe parlato in modo tanto ingiurioso e insolente, né Pietro sarebbe stato trovato responsabile di turbare la Chiesa»[53].

Il riferimento non è a Marcione, come vuole lo Zahn[54], ma potrebbe trattarsi di Porfirio; per «procaci» vedi n. 21 e cfr. n. 26 concl.

23.

Makar. III, 19: «Queste parole pronunciate in modo così prolisso e alla rinfusa, mostrano – com'è naturale – un carattere fortemente ripugnante, e accendono per così dire le une contro le altre, una contraddizione di termini[55]. Infatti se[56] qualche uomo di strada vuole esporre quel[57] detto dei Vangeli in cui Gesù si rivolge a Pietro e dice[58] (1): "Vai lontano da me Satana, tu mi[59] sei di scandalo, perchè non pensi secondo i pensieri di Dio, ma secondo quelli degli uomini". Poi in un altro luogo (2): "Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa, e a te darò[60] le chiavi[61] del regno dei cieli"[62]. Dunque se ha condannato Pietro, tanto da chiamarlo Satana, cacciandolo lontano (da lui) come ragione di scandalo, in quanto non serbava alcun pensiero divino; lo cacciava come uno che aveva peccato mortalmente, tanto da non volerlo più vedere per il resto (dei suoi giorni), e inoltre lo cacciava indietro nella massa dei banditi e dei reietti – quale giudizio superiore a questa divina rivelazione[63] bisogna aspettarsi sul primo e più importante dei discepoli? Dunque se una persona saggia rimuginasse insistentemente queste cose, e poi, come se Cristo si fosse dimenticato delle parole rivole contro Pietro, ascoltasse questo detto: "Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa", e poi ancora: "E a te darò le chiavi del regno dei cieli"; non scoppierà in una gran risata? Non sghignazzerà come

κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, οὐ γελάσεται μέγα τὸ στόμα ῥηγνύμενος; οὐ καγχάσει καθάπερ ἐν θυμέλῃ θεάτρου; οὐ λέξει κερτομῶν, οὐ συριεῖ σφοδρότερον; οὐ τοῖς παρεστῶσιν ἐρεῖ γεγωνότερον· Ἢ Πέτρον Σατανᾶν λέγων ἐμεθύσκετο οἴνῳ βεβαρημένος (3) καὶ λαλῶν ἐπίληπτα ἢ κλειδάρχην τοῦτον τῆς βασιλείας ποιῶν ὀνείρους ἐζωγράφει τῇ φαντασίᾳ τῶν ὕπνων; ποῖος γὰρ Πέτρος βαστάσαι τῆς ἐκκλησίας τὴν κρηπῖδα (4) δυνάμενος, ὁ μυριάκις σαλευθεὶς εὐχερείᾳ τῆς γνώμης; ποῖος στερρὸς ἐν αὐτῷ λογισμὸς ἐφωράθη ἢ ποῦ τὸ ἀκλόνητον τῆς φρονήσεως ἔδειξεν, ὁ παιδίσκης οἰκτρᾶς ἕνεκεν τοῦ «Ἰησοῦ» ῥημάτιον ἐπακούσας καὶ δεινῶς κραδαινόμενος, ὁ τρίτον ἐπιορκήσας οὐ μεγάλης αὐτῷ τινος ἐπικειμένης ἀνάγκης; εἰ γοῦν τὸν οὕτως εἰς αὐτὸ τῆς εὐσεβείας πταίσαντα τὸ κεφάλαιον Σατανᾶν προλαβὼν εὐλόγως ὠνόμασεν, ἀτόπως πάλιν, ὡς ἀγνοῶν ὃ ἐποίησε, τῆς κορυφῆς τῶν πραγμάτων διδοῖ τὴν ἐξουσίαν (5)».

(1) ff *Matth.* 16, 23 (εἶ μου andere). (2) ff. *Matth.* 16, 18-19 (σοι δώσω mit D L Cyp. Ital. Vulg. etc > δώσω σοι). (3) (βεβλημένος Cod., corr. Wil.) vgl. *Matth.* 11, 19. (4) Zu κρηπὶς τῆς ἐκκλησίας s. Porph., *Ep. ad Marcell.* 35: κρηπὶς τῆς εὐσεβείας. Zu dem Stück ist Nr. 26 zu vergleichen.

24.

Makar. III, 20: «Ὅτι δὲ Πέτρος ἐν πολλοῖς πταίσας κατηγορεῖται, δηλοῖ κἀξ ἐκείνου τοῦ κεφαλαίου τὸ ῥητόν, ὅπου πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν·(1) Οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις, ἀλλ' ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ ἀφήσεις (2) τῷ πλημμελοῦντι τὸ ἁμάρτημα. Ὁ δὲ ταύτην λαβὼν τὴν

(se fosse) ad uno spettacolo teatrale? Non lancerà insulti, non fischierà con grande veemenza? Non dirà a coloro che gli stanno accanto ad alta voce: "O chiamando Pietro come Satana era (*scil.* Gesù) pieno di vino e balbettava (3) come un epilettico, oppure facendo costui clavigero del regno, dipingeva i suoi sogni con l'immaginazione del sonno? Infatti come può Pietro reggere le fondamenta della Chiesa, lui che innumerevoli volte vacillò per l'instabilità del carattere? Quale pensiero costante si è scoperto in lui, oppure dove ha mostrato stabilità di pensiero, lui che a causa di una miserabile servetta fu terribilmente sconvolto per aver sentito la parola "Gesù", lui che per tre volte spergiurò (4) senza che per lui vi fosse alcuna impellente, importante necessità? Se dunque nello stesso (luogo, Gesù) ha chiamato – giudicandolo correttamente – Satana colui che ha sbagliato sulla parte più importante della religione, è assurdo che di nuovo, come ignorando ciò che aveva fatto, (gli) conferisca la massima autorità sull'amministrazione (della Chiesa) (5)»[64].

(1) segg. *Matteo* 16, 23 (εἶ μου altre varianti). (2) segg. *Matteo* 16, 18-19 (σοι δώσω con D L Cyp. Ital. Vulg. ecc. > δώσω σοι). (3) (βεβλημένος Cod., ha corretto Wilamowitz) (4) cfr. *Matteo* 11, 19. (5) Per κρηπὶς τῆς ἐκκλησίας vedi Porph., *Ep. ad Marcell.* 35: κρηπὶς τῆς εὐσεβείας. Con il contenuto del frammento confronta il n. 26.

24.

Makar. III, 20: «Che Pietro sia accusato di avere in molti casi sbagliato, è chiaro[65] anche dal contenuto letterale[66] di quel passo, dove Gesù gli (*scil.* a Pietro) dice: (1) "Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette rimetterai (2) il peccato al peccatore". Lui invece, ricevuta l'intimazione e il precetto, taglia l'orecchio al servo del

ἐντολὴν καὶ τὴν νομοθεσίαν οὐδ᾽ ὁτιοῦν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως πλημμελήσαντα κόπτει τοῦ ὠτίου καὶ ὠμὸν ἐργάζεται τὸν μηδὲν (3) ὅλως ἁμαρτόντα. τί γὰρ ἥμαρτεν, εἰ κελευσθεὶς ὑπὸ τοῦ δεσπότου συνῆλθεν εἰς τὴν τότε κατὰ τοῦ Χριστοῦ ἔφοδον;».

(1) ff. *Matth.* 18, 22 (aber keine Verfehlungen des Petrus). (2) ff. *Matth.* 26, 51 cum parall. (*Matth.* ἀφεῖλεν, *Joh.* 18, 10 ἀπέκοψεν). (3) f. μῶμον ἐργάζεται μηδὲν Cod., corr. Wil.

25.

Makar. III, 21: «Οὗτος ὁ Πέτρος (1) καὶ ἐν ἑτέροις ἀδικῶν ἐλέγχεται· ἄνδρα γάρ τινα λεγόμενον Ἀνανίαν καὶ σὺν αὐτῷ γυναῖκα Σάπφειραν καλουμένην, ἐπεὶ μὴ τὸ πᾶν τοῦ χωρίου τίμημα κατεβάλοντο, ὀλίγον (2) δ᾽ εἰς ἀναγκαίας ἑαυτοῖς [τὰς] χρείας ἀφώρισαν, ἐθανάτωσε μηδὲν ἀδικήσαντας. τί γὰρ ἠδίκησαν, εἰ μὴ πάντα τὰ ἑαυτῶν ἠθέλησαν χαρίσασθαι; εἰ δ᾽ ἄρα καὶ ἀδίκημα τὸ πρᾶγμα ἐνομίζετο, ἐχρῆν αὐτὸν τῶν ἐντολῶν τοῦ Ἰησοῦ μεμνημένον, ἕως τετρακοσίων (3) ἐνενήκοντα πλημμελημάτων συμπάσχειν διδαχθέντα (4), συγγνῶναι τῇ μιᾷ, εἰ γ᾽ ὄντως ἁμαρτία τις τὸ πεπραγμένον ὑπῆρχε· σκοπεῖν δ᾽ αὐτὸν ἐχρῆν πρὸς τοῖς ἄλλοις κἀκεῖνο, (5) ὡς αὐτὸν ἀγνοεῖν ὀμόσας τὸν Ἰησοῦν οὐ μόνον ἐψεύσατο, ἀλλὰ καὶ ἐπιώρκησε τῆς μελλούσης καταφρονήσας κρίσεως καὶ ἀναστάσεως».

(1) ff. *Apostelgesch.* 5, 1-11. (2) ὀλίγον: davon steht nichts in Text, τὰς tilgt Wil. (3) *Matth.* 18, 22. (4) διδαχθέντα s. Nr. 26, Z. 1. (5) *Matth.* 26, 69-74 und Nr. 23 Schluß.

sommo sacerdote che non aveva commesso (alcun) errore e si comporta in modo crudele[67] con colui che non aveva peccato affatto (3). Infatti in che cosa aveva allora peccato se, comandato dal (suo) padrone, si era lanciato all'attacco di Cristo?»[68].

(1) segg. *Matteo* 18, 22 (ma qui non vi è alcun errore di Pietro). (2) segg. *Matteo*. 26, 51 cum parall. (*Matteo* ἀφεῖλεν, *Giovanni* 18, 10 ἀπέκοψεν). (3) seg. μῶμον ἐργάζεται μηδὲν Cod., ha corretto Wilamowitz

25.

Makar. III, 21: «Il famoso[69] Pietro è accusato di ingiustizia anche in altre occasioni: infatti (1) un uomo chiamato Anania e sua moglie chiamata Saffira, poiché non avevano deposto[70] l'intero valore del (loro) terreno, ma avevano trattenuto un po' del guadagno[71] solo (2) per le loro necessità, (li) fece morire senza aver commesso alcun male. Infatti in che cosa avevano sbagliato, se non avevano voluto donare tutti i loro averi? Se infatti il gesto veniva considerato sbagliato, bisognava che lui si ricordasse i precetti di Gesù, (3) che (gli) aveva insegnato[72] (4) a perdonare i peccati fino a quattrocento novanta volte, e perdonar(li) per quell'unica (colpa), se l'episodio poteva veramente considerarsi un peccato. Bisognava inoltre considerare[73] tra gli altri, anche quel punto (5): come lui stesso non solo aveva mentito giurando di non conoscere Gesù, ma ha spergiurato e disprezzato il giudizio venturo e la resurrezione»[74].

(1) *Atti* 5, 1-11. (2) ὀλίγον: non c'entra nel testo, τὰς viene cancellato da Wilamowitz (3) Matteo 18, 22. (4) διδαχθέντα vedi il n. 26, linea. 1. (5) Matteo 26, 69-74 e n. 23 conclusione.

Hieron., *Ep. 130* (*ad Demetr.*), 14: «*apostolus Petrus nequaquam imprecatur Ananiae et Sapphirae mortem – ut stultus Porphyrius calumniatur*».

Aber Hieron hat selbst (*Ep. 109, 3*) geschrieben: «*Petri severitas Ananiam et Sapphiram trucidantis*»!

26.

Makar. III, 22: «Οὗτος ὁ πρωτοστάτης τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν, διδαχθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ θανάτου καταφρονεῖν, συλληφθεὶς ὑπὸ Ἡρώδου (1) καὶ φυγών, αἴτιος κολάσεως (2) τοῖς τηροῦσιν ἐγένετο. φυγόντος γὰρ αὐτοῦ νυκτός, ἡμέρας γενομένης θόρυβος ἦν ἐν τοῖς στρατιώταις, πῶς ἐξῆλθεν ὁ Πέτρος· ἐπιζητήσας δὲ αὐτὸν ὁ Ἡρώδης καὶ μὴ εὑρών, ἀνακρίνας τοὺς φύλακας, ἐκέλευσεν ἀπαχθῆναι, τουτέστιν ἀποτμηθῆναι. θαυμάσαι τοίνυν ἔστι πῶς ὁ Ἰησοῦς τοιούτῳ ὄντι τῷ Πέτρῳ τὰ κλειδία δέδωκε τῶν οὐρανῶν (3), πῶς ἐν τοσούτῳ τεταραγμένῳ θορύβῳ καὶ τηλικούτοις πράγμασι καταπεπονημένῳ ἔλεγε· Βόσκε τὰ ἀρνία μου (4), εἴ γε τὰ μὲν πρόβατά εἰσιν οἱ Πιστοὶ <οἱ> εἰς τὸ τῆς τελειώσεως προβάντες μυστήριον, τὰ δ' ἀρνία τῶν ἔτι Κατηχουμένων ὑπάρχει τὸ ἄθροισμα, ἁπαλῷ τέως τρεφόμενον διδασκαλίας γάλακτι (5). ὅμως ἱστορεῖται (6) μηδ' ὀλίγους μῆνας βοσκήσας τὰ προβάτια ὁ Πέτρος ἐσταυρῶσθαι, εἰρηκότος τοῦ Ἰησοῦ τὰς ᾅδου πύλας μὴ κατισχύσειν αὐτοῦ (7). κατέγνω καὶ Παῦλος Πέτρου λέγων· Πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν ἀπὸ Ἰακώβου (8) τινὰς μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς· καὶ συνεκρίθησαν αὐτῷ πολλοὶ Ἰουδαῖοι. πολλὴ δὲ κἂν τούτῳ καὶ μεγάλη κατάγνωσις,

Hieron., *Ep.* 130 (*ad Demetr.*), 14: «L'apostolo Pietro non aveva in alcun modo invocato la morte di Anania e Saffira – come accusa falsamente lo stolto Porfirio».

Ma lo stesso Girolamo scrive (*Ep.* 109, 3): «La durezza di Pietro che uccide Anania e Saffira»!

26.

Makar. III, 22: «Il famoso capofila della schiera dei discepoli, che imparò da Dio a disprezzare la morte, fu imprigionato da Erode (1) e, fuggendo, divenne causa (2) di punizione per le guardie. Infatti fuggendo di notte, fattosi giorno, c'era trepidazione tra i soldati, (che si domandavano) in che modo Pietro era fuggito. Erode invece, lo fece cercare e non trovandolo, interrogò le guardie e ordinò di portar(li) via[75], cioè di tagliargli (la testa). Bisogna quindi meravigliarsi come Gesù ha dato le chiavi dei cieli a Pietro (3), un uomo del genere; come mai ad una persona sconvolta[76] dall'angoscia e oppressa da tali eventi disse: (4) "Pasci i miei agnelli", se le pecore sono i fedeli[77] che sono aumentati di grado nel mistero della perfezione, mentre gli agnelli rappresentano l'assembramento di coloro (che sono) ancora catecumeni, nutrito (*scil.* l'assembramento) ancora col soave latte della dottrina (5). Nondimeno si racconta (6) che Pietro dopo avere pascolato le pecore per pochi mesi, venne crocifisso, sebbene Gesù avesse detto (7) che "le porte dell'Ade non prevarranno su di lui". Anche Paolo ha accusato Pietro dicendo (8): "Infatti, prima che giungessero alcuni da parte di Giacomo, egli prendeva cibo[78] insieme ai pagani; ma dopo la loro venuta[79], cominciò ad evitarli e a tenersi in disparte per timore dei circoncisi; e molti[80] Giudei si unirono[81] a lui. Anche in questo c'è una forte e decisa condanna, (per il fatto) che un uomo, divenuto interprete

ἄνδρα τοῦ θείου στόματος ὑποφήτην γενόμενον ἐν ὑποκρίσει ζῆν καὶ πρὸς ἀνθρώπων ἀρέσκειαν πολιτεύεσθαι, ἔτι δὲ καὶ γυναῖκα περιάγεσθαι (9), Παύλου καὶ τοῦτο λέγοντος· Μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγεσθαι, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ Πέτρος; εἶτα ἐπιλέγειν (10)· Οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι. εἰ γοῦν ἐν τοσούτοις ἱστόρηται ἐγκεκυλῖσθαι κακοῖς, πῶς οὐ φρικτέον ὑποτοπῆσαι κλεῖδας οὐρανοῦ (11) κατέχειν καὶ λύειν καὶ δεσμεῖν αὐτὸν μυρίοις ἐσφιγμένον ὥσπερ ἀτοπήμασιν (12);».

(1) ff. *Apostelgesch.* 12, 3-11, 18, 19 (γενομένης ἡμέρας, ferner τάραξος für θόρυβος die anderen Zeugen; sie fügen auch οὐκ ὀλίγος hinzu außer Cod. D, 76, Lucifer und bieten τί ἄρα ὁ Πέτρος ἐγένετο). (2) Zu αἴτιος κολάσεως s. unten Nr. 64. (3) *Matth.* 16, 19. (4) Joh. 21, 15. (5) διδασκαλίας γάλα: vgl *I Kor.* 3, 2; *Hebr.* 5, 12f. (6) ἱστορεῖται: wo? In den *Act. Petri*? So Carl Schmidt; eine Schrift ist jedenfalls gemeint. (7) f. *Matth.* 16, 18 (αὐτοῦ für αὐτῆς mit Tatian). (8) ff. *Gal.* 2, 11ff (τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου… ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν die anderen Zeugen – συνεκρίθεσαν mit Codd. Lat. d e g Victorin. – καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι die anderen Zeugen). (9) f *I Kor.* 9. 5 (περιάγεσθαι mit Clem Alex. > περιάγειν – καὶ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς die anderen Zeugen). (10) f. *II Kor.* 11, 13: diese Stelle bezog auch Marcion auf die Urapostel. (11) *Matth.* 16, 19. Zu 6f. und 9 s. Nr. 23 und 36. Zu Z. 9 οἱ Πιστοὶ s. Nr. 73. 87. 95. Z. 23 Es ist verlockend, ὥσπερ ἐσφιγμένον zu schreiben, aber s. III, 31: μάκαιραν καθάπερ.

27.

Makar. III, 30: «Πῶς ὁ Παῦλος (1), Ἐλεύθερος γὰρ ὤν, λέγει, πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα πάντας κερδήσω; πῶς (2) δὲ καὶ τὴν περιτομὴν λέγων κατατομὴν αὐτὸς ἐν Λύστροις περιτέμνει τινά, Τιμόθεον, ὡς αἱ Πράξεις τῶν ἀποστόλων διδάσκουσιν (3); εὖ γε τῆς ὄντως ὧδε

della parola di Dio, vivesse nell'ipocrisia e si comportasse per piacere agli uomini, e si accompagnasse anche ad una donna, pur avendo Paolo detto (9): "Non abbiamo noi il diritto di condurre con noi una donna sorella nella fede, come (fanno) gli altri apostoli e Pietro?" Poi aggiunge (10): "Infatti costoro sono falsi apostoli, operatori di inganni". Se dunque si narra che (Pietro) è stato coinvolto in questi misfatti, come non inorridire al sospetto che tenga le chiavi del cielo (11) e leghi e sciolga, lui che è legato per così dire da una miriade[82] di contraddizioni»[83].

(1) Segg. *Atti degli Apostoli* 12, 3-11, 18, 19 (γενομένης ἡμέρας, inoltre τάραξος per θόρυβος negli altri frammenti; si legano anche a οὐκ ὀλίγος persino dal Cod. D, 76, Lucifero, e presenta τί ἄρα ὁ Πέτρος ἐγένετο). (2) Per αἴτιος κολάσεως vedi sotto Nr. 64. (3) *Matteo* 16, 19. (4) *Giovanni* 21, 15. (5) διδασκαλίας γάλα: cfr. *I Cor.* 3, 2; *Ebr.* 5, 12seg. (6) ἱστορεῖται: dove? In *Act.* di Pietro? Così Carl Schmidt; uno scritto è in ogni caso sottinteso. (7) seg. *Matteo* 16, 18 (αὐτοῦ per αὐτῆς con Taziano). (8) segg. *Gal.* 2, 11segg. (τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου…ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν l'altro frammento – συνεκρίθεσαν con i Codd. Lat. d e g Victorin. – καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι l'altro frammento). (9) seg *I Cor.* 9. 5 (περιάγεσθαι con Clem. Alex. > περιάγειν – καὶ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς l'altro frammento). (10) seg. *II Cor.* 11, 13: anche Marcione riferisce questo passo ai primi apostoli. (11) *Matteo* 16, 19. Per la riga 6 seg. e 9 vedi nr. 23 e 36. Per la riga 9 οἱ Πιστοὶ vedi i numeri 73, 87, 95. Riga 23 è allettante scrivere ὥσπερ ἐσφιγμένον, ma vedi la testimonianza III, 31: μάκαιραν καθάπερ.

27.

Makar. III, 30: «Come mai Paolo dice[84] (1): "Infatti essendo libero, mi sono fatto servo di tutti, per guadagnare tutti"? Come mai inoltre, (2) definendo la circoncisione una mutilazione, lui stesso circoncide un certo Timoteo a Listri, come insegnano gli *Atti degli apostoli*? (3) Ma bene! Veramente: che stupidaggine di parole! Le

βλακείας τῶν ῥημάτων· τοιοῦτον ὀκρίβαντα, γελοίου μηχανήματα, αἱ τῶν θεάτρων σκηναὶ ζωγραφοῦσι· τοιοῦτον θαυματοποιῶν ὄντως τὸ παραπαίγνιον (4). πῶς γὰρ ἐλεύθερος ὁ [παρὰ] πᾶσι δουλούμενος; πῶς δὲ πάντας κερδαίνει ὁ πάντας καθικετεύων (5); εἰ γὰρ τοῖς ἀνόμοις ἄνομος, ὡς αὐτὸς λέγει (6), καὶ τοῖς Ἰουδαίοις Ἰουδαῖος καὶ τοῖς πᾶσιν ὁμοίως συνήρχετο, ὄντως πολυτρόπου κακίας ἀνδράποδον, καὶ τῆς ἐλευθερίας ξένον καὶ ἀλλότριον, ὄντως ἀλλοτρίων κακῶν ὑπουργὸς καὶ διάκονος καὶ ζηλωτὴς πραγμάτων ἀσέμνων ἐπίσημος, ὁ τῇ κακίᾳ τῶν ἀνόμων συνδιατρίβων ἑκάστοτε καὶ τὰς πράξεις αὐτῶν ἰδιοποιούμενος. οὐκ ἔνι ταῦτα ψυχῆς ὑγιαινούσης τὰ δόγματα, οὐκ ἔνι λογισμῶν ἐλευθέρων ἀφήγησις, ὑποπύρου δὲ τὰς φρένας καὶ τὸν λογισμὸν ἀρρωστοῦντος ἡ τῶν λόγων ὑπόθεσις. εἰ γὰρ ἀνόμοις συζῇ καὶ τὸν Ἰουδαϊσμὸν ἐγγράφως (7) ἀσμενίζει ἑκατέρου μετέχων, ἑκατέρῳ συμπέφυρται συναναμιγνύμενος καὶ συναπογραφόμενος τῶν οὐκ ἀστείων τὰ πταίσματα. ὁ γὰρ τὴν περιτομὴν οὕτω παραγραφόμενος ὡς ἐπαρᾶσθαι τοὺς ταύτην ἐπιτελεῖν θέλοντας καὶ περιτεμών (8), αὐτὸς ἑαυτοῦ βαρύτατος ὑπάρχει κατήγορος, λέγων· Εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνίστημι (9)».

(1) f. *I Kor.* 9, 19 (es fehlt ἐκ πάντων – πάντας mit Clemens Alex. und Orig. für τοὺς πλείονας). (2) f. *Philipp.* 3, 2f. (3) vgl. *Apostelgesch.* 16, 2f. (4) παραπάλλιον Cod.: ein unerträgliches Wort; παραπαίγνιον bei Eusebius, *Praep.* VII, 2, 2; παίγνιον Nr. 32. 49. (5) καθηκεύων Cod.: Dieses Unwort bringt nach der Überlieferung Makarius auch p. 122, 2 (hier aber c. Dat.). (6) f. *I Kor.* 9, 20 ff. (7) f. *Philipp.* 3, 4 ff. (8) f. *Gal.* 1, 8; 3, 10 (5, 2f.). (9) f. *Gal.* 2, 18 (συνιστάνω die besseren Zeugen; συνίστημι D[c] EKL

scene dei teatri rappresentano questa farsa per suscitare il riso[85]; essendo questo un vero gioco di prestigio[86]. Infatti (4) come può essere libero colui che è schiavo[87] di tutti? Come può guadagnare tutti colui che supplica tutti[88]? Infatti (5) se egli (si è fatto) senza legge coi senza legge, come lui stesso dice (6), e Giudeo con i Giudei, e allo stesso modo si è relazionato con tutti, allora veramente (era) schiavo di una scaltra cattiveria, e estraneo e ostile[89] alla libertà, (era) realmente il ministro e servo delle altrui azioni malvage e insigne sostenitore di pratiche oscure, lui che in ogni occasione si relazionò con l'infamia dei senza legge e fece sue le loro azioni. Non è possibile che questi atteggiamenti siano gli insegnamenti di una mente sana, non è possibile che (sia) il resoconto di considerazioni adatte a uomini d'animo nobile, ma il contenuto delle parole (è quello) di una persona malata e febbricitante[90] nella mente e nel ragionamento. Infatti (7) se egli vive coi senza legge e per iscritto accetta volentieri[91] il Giudaismo[92], prendendo parte in ciascuno (dei due gruppi)[93], si confonde con ciascuno (dei due gruppi), mescolandosi e associandosi agli errori delle persone sgradevoli. Infatti lui stesso, descrivendo la circoncisione al punto di maledire coloro che desiderano praticarla, praticando (8) (a sua volta) la circoncisione, lui stesso è il più tremendo accusatore di se stesso, quando dice (9): "Se ricostruisco nuovamente ciò che ho demolito riconosco me stesso come prevaricatore"»[94].

(1) seg. *I Cor.* 9, 19 (manca ἐκ πάντων – πάντας con Clemens Alex. e Orig. per τοὺς πλείονας). (2) seg. *Filipp.* 3, 2f. (3) cfr. *Atti* 16, 2seg. (4) παραπάλλιον Cod.: una parola inammissibile; παραπαίγνιον in Eusebius, *Praep.* VII, 2, 2; παίγνιον nr. 32. 49. (5) καθηκεύων Cod.: questa lezione riferisce secondo la tradizione anche Macario p. 122, 2 (ma qui è il cod. Dat.). (6) seg. *I Cor.* 9, 20 segg. (7) seg *Filipp.* 3, 4 segg. (8) seg. *Gal.* 1, 8; 3, 10 (5, 2seg.). (9) seg. *Gal.* 2, 18 (συνιστάνω la testimonianza migliore;

usw. usw. Chrysost., Theodoret usw.). Z. 1 λέγει Cod. in Klammern. Zu der hier und sonst hervortretenden Sympathie mit dem jüdischen Gesetz vgl. Porph., *De abstin.* IV, 11-15.

28.

Makar. III, 31: «Ὁ δ’ αὐτὸς οὗτος ἡμῖν, ὁ πολὺς ἐν τῷ λέγειν ὥσπερ τῶν οἰκείων λόγων ἐπιλαθόμενός φησι τῷ χιλιάρχῳ οὐχὶ Ἰουδαῖον ἑαυτὸν ἀλλὰ Ῥωμαῖον εἶναι, πρὸ τούτου φάς (1)· Ἐγὼ ἀνὴρ Ἰουδαῖός εἰμι, ἐν Τάρσῳ τῆς Κιλικίας γενόμενος, ἀνατεθραμμένος δὲ παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ, πεπαιδευμένος κατ’ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου. ὁ γοῦν εἰπών· Ἐγώ εἰμι Ἰουδαῖος, καὶ Ἐγώ εἰμι Ῥωμαῖος, οὐδέτερόν ἐστιν, ἑκατέρῳ προσκείμενος· ὁ γὰρ ὑποκρινόμενος καὶ λέγων ὅπερ οὐκ ἦν, δόλῳ τὰς ὑποθέσεις τῶν ἔργων πραγματεύεται καὶ προσωπεῖον ἀπάτης περιβαλὼν ἑαυτῷ φενακίζει τὸ σαφὲς καὶ κλέπτει τὴν ἀλήθειαν, ἀλληνάλλως πολιορκῶν τῆς ψυχῆς τὸ φρόνημα, τέχνῃ γοητείας τοὺς εὐχερεῖς δουλούμενος. ὁ δὲ τοιαύτην ἐν βίῳ γνώμην ἀσπασάμενος οὐδὲν ἀσπόνδου πολεμίου καὶ πικροῦ διενήνοχεν, ὃς τῶν ὑπερορίων τὰς γνώμας ὑποκριθεὶς πάντας αἰχμαλωτίζει ἀπανθρώπως δουλούμενος. εἰ γοῦν Παῦλος ὑποκρινόμενος πῇ μὲν Ἰουδαῖος, πῇ δὲ Ῥωμαῖός ἐστι, πῇ μὲν ἄνομος (2), πῇ δὲ Ἕλλην, ὅταν ἐθέλῃ ἑκάστου πράγματος ὀθνεῖος καὶ πολέμιος, ἕκαστον ὑπεισελθὼν ἕκαστον ἠχρείωκε, θωπείαις ἑκάστου κλέπτων τὴν προαίρεσιν. ψεύστης (3) οὖν καὶ τοῦ ψεύδους ἐκ τοῦ φανεροῦ σύντροφος, καὶ περιττὸν τὸ λέγειν (4)· Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι. ὁ γὰρ πρώην τὸν νόμον καὶ τήμερον τὸ εὐαγγέλιον σχηματιζόμενος, ἐνδίκως ὁ τοιοῦτος κἀν βίῳ κἀν πολιτείᾳ κακοῦργος καὶ ὕπουλος».

συνίστημι D^{c} EKL etc. Chrysost., Theodoret. etc.). Linea 1 λέγει Cod. in parentesi. Per la sua spiccata simpatia per la legge giudaica che si evince qui e altrove cfr. Porph., *De abstin.* IV, 11-15.

28.

Makar. III, 31: «Il nostro famoso (Paolo), così prolisso nel parlare, come se avesse dimenticato le sue stesse parole, dice al tribuno di non essere giudeo ma romano, sebbene avesse detto (1) prima: "Io sono giudeo, nato a Tarso in Cilicia, allevato ai piedi di Gamaliele, educato al rigore della legge dei padri". Dunque dicendo: "Io sono giudeo", e "Io sono romano", non è né l'uno, né l'altro[95] pur legandosi[96] all'uno e all'altro: infatti recitando la parte e dichiarando ciò che non era, pone le basi delle sue azioni sull'inganno e indossando la maschera della frode, si prende gioco[97] dell'evidenza e defrauda la verità, opprimendo in diverse maniere[98] l'elevatezza dell'animo, rendendo schiavi con l'arte della magia nera[99] le persone cordiali. Ma chi nella vita ha accolto una tale predisposizione d'animo non è diverso in nulla da un nemico implacabile e crudele, che, imitando i costumi degli stranieri, fa tutti prigionieri, rendendo(li) schiavi in modo disumano. Se dunque Paolo dichiara che è ora giudeo, ora romano, ora senza legge[100] (2), ora greco, quando vuole è straniero e nemico di ciascuna fazione, e intrufolandosi di soppiatto in ciascuna (fazione), ha corrotto ciascuna (di esse), rubandone a ciascuna, con parole lusinghiere, la peculiarità. Dunque[101] è un mentitore (3) e manifestamente avvezzo alla menzogna, ed è superfluo dire (4): "Io dico la verità in Cristo, io non mento"[102]. Infatti uno che ieri seguiva i princîpi della Legge e oggi (quelli) del Vangelo, costui (può considerarsi) giustamente, sia nella vita privata che in quella pubblica, maligno e falso»[103].

(1) ff. *Apostelgesch.* 22, 3 (die anderen Zeugen: Ἐγὼ εἰμι und γεγεννήμενος ἐν Τάρσῳ, Cod. D: ἐν Τ. τ. Κ. γεγενν.); die L A γενόμενος ist bemerkenswert. (2) ἄνομος = βάρβαρος; daher ist nicht ἔννομος zu lesen (s. Nr. 39: πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν = zur hellenischen). (3) f. S. *Joh.* 8, 44 ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. (4) f. *Rom.* 9, 1. Z. 6 οὐδ᾽ἑκάτερον Cod., corr. Wil.

29.

Makar. III, 32: «Ὅτι δὲ κενοδοξίας ἕνεκεν τὸ εὐαγγέλιον καὶ πλεονεξίας τὸν νόμον ὑποκρίνεται, δῆλος ἀφ᾽ ὧν λέγει (1)· Τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ; τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει; καὶ ταῦτα θέλων κρατῦναι τὸν νόμον τῆς πλεονεξίας λαμβάνει συνήγορον, φάς (2)· Ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει; ἐν γὰρ τῷ Μωσέως νόμῳ γέγραπται· «οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα». εἶτ᾽ ἐπισυνάπτει τὸν λόγον ἀσαφῆ καὶ μεστὸν φλυαρίας, τῶν ἀλόγων τὴν θείαν ἀποτέμνων πρόνοιαν, φάσκων (3)· Μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; ἢ δι᾽ ἡμᾶς λέγει; δι᾽ ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη. δοκεῖ δέ μοι ταῦτα λέγων ἱκανῶς ἐνυβρίζειν τῇ σοφίᾳ τοῦ κτίσαντος ὡς οὐ προνοουμένῃ τῶν γενομένων [πάλαι]. εἰ γὰρ περὶ τῶν βοῶν οὐ μέλει τῷ θεῷ, τί καὶ γέγραπται (4)· Πάντα ὑπέταξας, πρόβατα καὶ βόας καὶ κτήνη καὶ τοὺς ἰχθύας. εἰ γὰρ ἰχθύων λόγον ποιεῖται, πολλῷ μᾶλλον «βοῶν ἀροτήρων» (5) καὶ καματηρῶν. ὅθεν ἄγαμαι τὸν οὕτω φένακα, τὸν ἀπληστίας ἕνεκεν καὶ τοῦ λαβεῖν ἱκανὸν τῶν ὑπηκόων ἔρανον οὕτω τὸν νόμον σεμνῶς περιέποντα».

(1) ff. *I Kor.* 9, 7. (2) ff. *I Kor.* 9, 8f. (φιμώσεις mit א A B³ C Dᵇ etc. > κημώσεις B* D* FG etc). (3) f. *I Kor.* 9, 9 f. (es fehlt πάντως vor

(1) segg. *Atti* 22, 3 (Le altre testimonianze presentano: Ἐγὼ εἰμι e γεγεννήμενος ἐν Τάρσῳ, Cod. D: ἐν T. τ. K. γεγενν.); la lezione γενόμενος contenuta il L A è degna di nota. (2) ἄνομος = βάρβαρος; qui non bisogna leggere ἔννομος (s. Nr. 39: πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν = significa ellenico). (3) seg. vedi *Giovanni* 8, 44 ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. (4) seg. *Rom.* 9, 1. Linea 6 (qui linea 4) οὐδ' ἑκάτερον Cod., ha corretto Wilamowitz.

29.

Makar. III, 32: «E che (Paolo) interpreti il Vangelo per vanagloria e la Legge per cupidigia, risulta chiaro da quanto egli dice (1): "Chi mai presta servizio come soldato a proprie spese? Chi alleva[104] un gregge e non si nutre[105] del latte del gregge? E volendo avvalorare queste cose prende la Legge come a difesa della cupidigia, e dice (2): "Forse che anche la Legge non dice queste cose? Infatti è scritto nella legge di Mosè": "non metterai la museruola[106] al bue che trebbia[107]". Quindi aggiunge un discorso non chiaro e pieno di sciocchezze, escludendo la divina provvidenza degli animali, dicendo (3): "Forse Dio si dà pensiero dei buoi? Oppure lo dice proprio per noi? Si, è per noi che è stato scritto". A me sembra che dicendo queste cose egli schernisca abbastanza la saggezza del creatore come se essa non avesse provveduto alle creature precedentemente create[108]. Se infatti Dio non si prende cura dei buoi, perché è stato scritto (4): "Tutto hai sottomesso, greggi e buoi e animali e pesci". Infatti se fa un discorso sui pesci, a maggior ragione "sui buoi che arano" (5) e che lavorano. E perciò mi meraviglio che un tale imbroglione, tratta la Legge in modo così solenne per la cupidigia e per ricevere un utile sostentamento dai confratelli»[109].

(1) Segg. *I Cor.* 9, 7. (2) Segg. *I Cor.* 9, 8 seg. (φιμώσεις con א A B³ C Dᵇ ecc. > κημώσεις B* D* FG ecc). (3) Seg. *I Cor.* 9, 9 seg. (presenta πάντως anzichè λέγει). (4) Seg. *Ps.* 8, 8 seg. (5)

λέγει). (4)f. Ps. 8, 8 f. (5) Zu βοῶν ἀροτήρων vgl Hesiod. Zur Symphathie mit den Haustieren s. Porph., *De abstin.* II, 31: οὕτως οὔτε τὸ παλαιὸν ὅσιον ἦν κτείνειν τὰ συνεργὰ τοῖς βίοις ἡμῶν ζῷα. Zu πλεονεξία s. Nr. 4, zu Moses s. Nr. 30, 40, 68, 76, 78, 82 u. *De abstin.* n. *De Antro Nymph.* Z. 10 πάλαι tilgt Wil.

30.

Makar. III, 33: «Εἶθ' ὑποστρέψας αἰφνίδιον ὡς ὀνειροπλὴξ ἀφ' ὕπνου τινὸς ἀναπηδήσας φάσκει· Μαρτύρομαι ἐγὼ Παῦλος (1) ὅτι ἐάν τις ἓν ποιήσῃ τοῦ νόμου, ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι, ἀντὶ τοῦ· ὅλως οὐ χρὴ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ νόμου προσέχειν. Ὁ βέλτιστος οὗτος, ὁ φρενήρης, ὁ συνετός, ὁ κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου (2) πεπαιδευμένος, ὁ τοσαυτάκις Μωσέως δεξιῶς μεμνημένος; ὥσπερ ἐν οἴνῳ καὶ μέθῃ διαβραχείς, ἀναιρεῖ δογματίζων τοῦ νόμου τὸ πρόσταγμα, λέγων Γαλάταις· Τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι (3); τουτέστι τῷ εὐαγγελίῳ· εἶτα δεινοποιῶν καὶ φρικτὸν ἐργαζόμενός τινα τῷ νόμῳ πείθεσθαι λέγει (4)· Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν. ὁ γράφων Ῥωμαίοις, (6) ὅτι Ὁ νόμος πνευματικός ἐστι, καὶ αὖθις· Ὁ νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία, τοὺς πειθομένους τῷ ἁγίῳ ὑπὸ κατάραν τίθησιν. εἶτα φύρων ἄνω καὶ κάτω τὴν φύσιν τοῦ πράγματος συγχέει τὸ πᾶν καὶ ζοφερὸν ἐργάζεται, ὡς σκοτοδινιᾶσαι μικροῦ δεῖν τὸν ἀκούοντα καὶ καθάπερ ἐν νυκτὶ προσαράττειν ἑκατέροις, τῷ τε νόμῳ προσπταίειν

Per βοῶν ἀροτήρων cfr. Hesiod. Per la simpatia con gli animali domestici vedi Porph., *De abstin.* II, 31: οὕτως οὔτε τὸ παλαιὸν ὅσιον ἦν κτείνειν τὰ συνεργὰ τοῖς βίοις ἡμῶν ζῷα (Così nei tempi antichi non era permesso dalla legge divina uccidere quegli animali che collaborano alla nostra vita) Per la πλεονεξία vedi nr. 4, per Mosè vedi nr. 30, 40, 68, 76, 78, 82 ecc. *De abstin.* e *De Antro Nymph.* Linea 10 (qui 9) πάλαι viene cancellata da Wilamowitz.

30.

Makar. III, 33: «Quindi giratosi all'improvviso[110], come atterrito da un sogno, salta su e dice (1): "Io Paolo affermo che se uno segue un (punto) della Legge, è obbligato a seguire tutta la Legge", invece di dire: "non bisogna assolutamente tener conto di ciò che dice la Legge". Che uomo eccellente, che persona assennata, che persona intelligente, che persona educata al rigore della legge dei padri, lui che tante volte ha citato (2) abilmente Mosè, come (se fosse) fradicio di vino e di ubriachezza, annulla col (suo) insegnamento il precetto della Legge, dicendo (nella lettera) ai Galati (3): "Chi vi ha ammaliati tanto da non[111] credere alla verità? Cioè al Vangelo? Poi esagerando e provocando spavento a colui che obbedisce alla Legge dice (4): "Quelli invece che si richiamano alle opere della Legge, stanno sotto la maledizione". Colui che scrive nella lettera ai Romani (5) che "la Legge è spirituale", e ancora (6): "la Legge è santa e il precetto è santo e giusto" mette sotto la maledizione coloro che obbediscono a ciò che è santo. Quindi confondendo in tutti i sensi la natura della questione stravolge ogni cosa e la rende più oscura, tanto che chi ascolta per poco (non) è colto da capogiro e, come nella notte, va a sbattere contro l'una e l'altra (*scil.* la Legge e il Vangelo), inciampa sulla Legge e urta contro il Vange-

καὶ τῷ εὐαγγελίῳ προσκρούειν τῇ συγχύσει διὰ τὴν τοῦ χειραγωγοῦντος ἀμαθίαν».

(1) ff. *Gal.* 5, 3 (ἐγὼ Παῦλος nach c. 5, 2; Paulus schrieb: Μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης κτλ.). (2) *Apostelgesch.* 22, 3. (3) f. *Gal.* 3, 1 (τῇ ἀληθ. μὴ πείθ. Mit C D^{c} E K L P Vulg. > ℵ A B D* F G Itala etc.). (4) f. *Gal.* 3, 10. (5) f. *Röm.* 7, 14. (6) *Röm.* 7, 12 – Z. 3: Entweder ist so zu interpungieren oder es ist ἀντὶ τοῦ ὅλως οὗ χρῆναι zu schreiben. Zu 6 οἴνῳ καὶ μέθῃ s. Nr. 23. Z. 15 τῇ συγχύσει wie Nr. 49: ἐβούλοντο τὰ στοιχεῖα ἐκταράξαι τῇ συγχύσει.

31.

Makar. III, 34: «Ἴδε γάρ, ἴδε τοῦ σοφοῦ τὴν ἀφήγησιν· μετὰ μυρίας φωνάς, ἃς ἐκ τοῦ νόμου πρὸς σύναρσιν ἔλαβε, καὶ τῶν οἰκείων ῥημάτων τὴν ψῆφον ἠκύρωσε λέγων (1)· Νόμος γὰρ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, καὶ πρὸ τούτων· Τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος (2), μονονουχὶ μάχαιραν καθάπερ τὴν οἰκείαν ἀπακονήσας γλῶτταν ἀφειδῶς μεληδὸν τεμαχίζει τὸν νόμον ὁ πείθεσθαι τῷ νόμῳ πολλαχῶς προτρεπόμενος καὶ τὸ ζῆν κατ' αὐτὸν λέγων ἐπαινετόν (3). ὥσπερ δὲ ἐκ συνηθείας ταύτην ἀναλαβὼν τὴν ἀπαίδευτον γνώμην τὰς οἰκείας πανταχοῦ ψήφους καταβέβληκεν».

(1) f. *Röm.* 5, 20 (γάρ nur mit Cod. L > δὲ). (2) f. *I Kor.* 15, 56. (3) f. Ein ähnlicher Vorwurf gegen Jesus Nr. 70.

lo per la confusione causata dall'ignoranza di colui che lo guida con la mano»[112].

(1) Segg. *Gal.* 5, 3 (ἐγὼ Παῦλος dopo c. 5, 2; Paolo scrive: Μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης κτλ.) (sostengo nuovamente di colui che si fa circoncidere che è obbligato ecc.). (2) Atti. 22, 3. (3) Seg. *Gal.* 3, 1 (τῇ ἀληθ. μὴ πείθ. con C D^c E K L P Vulg. > A B D* F G Itala ecc.). (4) Seg. *Gal.* 3, 10. (5) Seg. *Rom.* 7, 14. (6) *Rom.* 7, 12 – linea 3: bisogna introdurre segni di interpunzione, oppure occorre scrivere ἀντὶ τοῦ ὅλως οὗ χρῆναι. Per la linea 6 οἴνῳ καὶ μέθῃ vedi nr. 23. Linea 15 (qui 14) τῇ συγχύσει come il nr. 49: ἐβούλοντο τὰ στοιχεῖα ἐκταράξαι τῇ συγχύσει.

31.

Makar. III, 34: «Guarda infatti, guarda il racconto dell'esperto[113]: dopo migliaiaia di citazioni, desunte dalla Legge a supporto delle sue proprie parole, ha annullato[114] (ciò che aveva precedentemente) decretato dicendo (1): "La Legge sopraggiunse affinchè abbondasse l'errore" e prima di queste parole (2): "Il pungiglione della morte è il peccato e la Legge, ma la forza del peccato è la Legge"; in una sola notte, affilata la propria lingua come una spada[115], fa a pezzi[116] senza pietà la Legge, lui che in molte occasioni esorta ad obbedire alla Legge dicendo che è lodevole vivere in conformità di essa. (3) Ma proprio imitando dal (suo) modo di vivere questa rozza predisposizione d'animo, ha sparso dappertutto le sue personali interpretazioni»[117].

(1) *Rom.* 5, 20 (γάρ solo con il Cod. L > δὲ). (2) seg. *I Cor.* 15, 56. (3) seg. Un simile rimprovero rivolto a Gesù al nr. 70.

32.

Makar. III, 35: «Ἀμέλει τὴν βρῶσιν τῶν ἱεροθύτων ἀπαγορεύων πάλιν ἀδιαφορεῖν περὶ τούτων διδάσκει, λέγων (1) μὴ δεῖν πολυπραγμονεῖν μηδ’ ἐξετάζειν, ἀλλ’ ἐσθίειν κἂν ἱερόθυτα ᾖ, μόνον ἐάν τις μὴ προείπῃ·.... ἐν οἷς ἱστόρηται λέγων (2)· Ἃ θύουσι, δαιμονίοις θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. ταῦτα λέγων καὶ γράφων πάλιν ἀδιαφόρως περὶ τῆς βρώσεως γράφει λέγων· Οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς (3), καὶ μετ’ ὀλίγα· Βρῶμα ὑμᾶς (4) οὐ παραστήσει τῷ θεῷ, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν οὐ φάγωμεν ὑστερούμεθα, εἶτα μετὰ τοσαύτην τερθρείας ἀδολεσχίαν ὥσπερ ἐν κλίνῃ κείμενος ἀπεμηρυκήσατο φάς (5)· Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν· τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς· ὢ σκηνῆς παίγνιον πρὸς μηδενὸς εὑρεθέν, ὢ φωνῆς ἀλλόκοτον ῥῆμα καὶ ἀσύμφωνον. ὢ λόγος αὐτὸς ἑαυτὸν τῇ μαχαίρᾳ χειρούμενος. ὢ καινοτέρα τοξεία κατὰ τοῦ βάλλοντος ἐρχομένη καὶ πίπτουσα».

(1) *I Kor.* 10, 28. (2) ff. *I Kor.* 10, 20 (es fehlen die Worte καὶ οὐ θεῷ mit m 56 Tert., Ambrosiaster). (3) f. *I Kor.* 8, 4 (alle außer Cod. L. καὶ ὅτι οὐδεὶς). (4) f. *I Kor.* 8, 8 (ὑμᾶς mit א * 17, 37, 108, 116, 118 lect., Damas. > ἡμᾶς. μὴ φάγωμεν alle Zeugen). (5) ff. *I Kor.* 10, 25, 26. Z. 3 Lücke (Wil.). Statt des sonst nicht belegten ἀπεμηρυκήσατο (Z. 9) vielleicht mit Blondel ἀνεμηρυκήσατο (Lucian).

32.

Makar. III, 35: «Per esempio (Paolo) proibendo di mangiare la carne immolata agli dei (1), insegna al contrario, su questo argomento, di essere indifferenti, dicendo (2) di non essere intriganti né di fare domande, ma di mangiare anche se si trattasse di carne immolata agli dei, a meno che qualcuno non lo proibisse...[118] in cui si narra che ha detto (3):“Le cose che sacrificano (le) sacrificano ai demoni; ed io non voglio che voi siate in comunione coi demoni”. Dicendo e scrivendo queste cose, nuovamente annota di non fare alcuna differenza sul mangiare affermando (4): “Noi sappiamo che non esiste alcun idolo al mondo e che non c’è che un Dio solo”, e poco dopo (5): “Non è il cibo che ci[119] avvicinerà[120] a Dio, né se (lo) mangiamo abbiamo qualche cosa in più, né se non (lo) mangiamo siamo privati di qualche cosa”; poi[121] dopo questa verbosità da ciarlatano ruminò[122] come disteso sul letto[123] e disse: Mangiate tutto ciò che si vende al mercato senza farvi domande per la (vostra) coscienza: infatti la terra e tutto ciò che (essa) contiene sono del Signore. Oh rappresentazione scenica eguagliata da nessuno, oh detto assurdo e contraddittorio! Oh discorso che si demolisce da solo con la (sua) spada! Oh strano modo di tirare con l’arco che si dirige e si abbatte contro il lanciatore»[124].

(1) *I Cor.* 10, 28. (2) segg. *I Cor.* 10, 20 (mancano le parole καὶ οὐ θεῷ con m 56 Tert., Ambrosiaster). (3) seg. *I Cor.* 8, 4 (eccetto il Cod. L. καὶ ὅτι οὐδεὶς). (4) seg. *I Cor.* 8, 8 (ὑμᾶς con ℵ * 17, 37, 108, 116, 118 lect., Damas. > ἡμᾶς. μὴ φάγωμεν tutte le Testimonianze). (5) segg. *I Cor*. 10, 25, 26. linea 3 (qui 4) lacuna (Wil.). Sulla lezione ἀπεμηρυκήσατο (linea 9, qui 10) non vi sono altre congetture, eccetto ἀνεμηρυκήσατο (Luciano) proposta da Blondel.

33.

Makar. III, 36: «Ὅμοιον τούτοις ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ ῥῆμά τι εὕρομεν, ἔνθα τὴν παρθενίαν ἐπαινῶν, μεταβαλλόμενος αὖθις γράφει (1)· Ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως προσέχοντες πνεύμασι πλάνης, κωλύοντες γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, καὶ ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους δὲ ἐπιστολῇ λέγει· Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω (2). οὐκοῦν ὁ παρθενεύων οὐ καλῶς ποιεῖ οὐδ' ὁ γάμων ἀπεχόμενος, πονηροῦ τινος ὑφηγήσει πειθόμενοι, μὴ ἔχοντες πρόσταγμα περὶ παρθενίας τοῦ Ἰησοῦ, καὶ πῶς τινες παρθενεύουσαι ὡς μέγα τι κομπάζουσι καὶ λέγουσι πνεύματος ἁγίου πεπληρῶσθαι ὁμοίως τῇ τεξαμένῃ τὸν Ἰησοῦν (3);».

(1) ff. *I Tim.* 4, 1 (πλάνης P Vulg., Justin, Clemens Alex, Ambros., August. etc > πλάνοις die übrigen). (2) *I Kor.* 7, 25. (3) f. vgl. *Luc.* 1, 34 und Nr. 77. Z. 6 ὁ γάμων ἀπεχ.: gemeint ist der sich enthaltende Ehemann. Z. 7 πειθόμενος Cod., corr. Wil. In der *Ep. ad Marcell.* ist Porph. für das ehelose Leben eingetreten.

34.

Makar. IV, 1: «Πῶς παράγειν ὁ Παῦλος λέγει (1) τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου; καὶ πῶς δυνατὸν τοὺς ἔχοντας ὡς μὴ ἔχοντας εἶναι καὶ τοὺς χαίροντας ὡς μὴ χαίροντας, καὶ τὰς λοιπὰς τούτοις γραολογίας εἶναι πιθανάς; πῶς γὰρ δυνατὸν τὸν ἔχοντα μὲν ὡς μὴ ἔχοντα γενέσθαι; πῶς δὲ πιθανὸν τὸν χαίροντα ὡς μὴ χαίροντα; ἢ πῶς τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παρελθεῖν δυνατόν; τίς δ' ὁ παράγων ἔσται καὶ τίνος χάριν; εἰ μὲν γὰρ ὁ δημιουργὸς

33.

Makar. III, 36: «Troviamo un detto analogo a queste cose nelle sue epistole, dove esaltando la verginità, scrive, cambiando nuovamente opinione (1): "Negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede dando retta agli spiriti dell'errore, impedendo di sposarsi e (ordinando) di astenersi dai cibi"; e invece[125] nella lettera ai Corinzi scrive (2): "Quanto alle vergini non ho alcun comandamento dal Signore". Dunque non si comporta correttamente chi rimane vergine, né chi si astiene dal matrimonio ubbidendo[126] al precetto di uno spirito maligno, in quanto non hanno sulla verginità alcun comandamento da parte di Gesù; e in che modo coloro che rimangono vergini si vantano come fosse cosa grande e dicono di essere pieni di Spirito Santo (3) come colei che partorì Gesù?»[127].

(1) segg. *I Tim.* 4, 1 (πλάνης P Vulg., Justin, Clemens Alex, Ambros., August. ecc > πλάνοις i restanti). (2) *I Cor.* 7, 25. (3) seg. cfr. *Luc.* 1, 34 e il nr. 77. Linea 6 ὁ γάμων ἀπεχ.: ci si riferisce alla continenza con il coniuge. Linea 7 (qui 6) πειθόμενος Codice A, ha corretto Wilamowitz. Nell'*Ep. ad Marcell.* è Porfirio ad essere a favore della vita celibe.

34.

Makar. IV, 1: «Come mai Paolo dice (1) che la figura del mondo passa? E come è possibile che coloro che hanno siano come coloro che non hanno e coloro che gioiscono come quelli che non gioiscono[128], e come possono essere credibili le rimanenti cose con queste ciance da vecchia? Infatti com'è possibile che uno che possiede diventi come uno che non possiede? Com'è credibile il fatto che uno che gioisce diventi come uno che non gioisce? Oppure com'è possibile che la figura di questo mondo passi via? E chi è colui che (la) fa passare via, e a favore

τοῦτο παράξειε, διαβληθήσεται ὡς τὸ κείμενον ἀσφαλῶς κινῶν καὶ μεταφέρων· εἰ δ' ἐπὶ τὸ κρεῖττον παράξει τὸ σχῆμα, κατηγορεῖται κἀν τούτῳ πάλιν ὡς οὐ συνιδὼν ἐν τῇ δημιουργίᾳ τὸ ἁρμόζον καὶ πρέπον σχῆμα τῷ κόσμῳ, ἀλλὰ τοῦ κρείττονος λόγου λειπόμενος (2) ἔκτισεν αὐτὸν ὥσπερ ἀτελῆ. πόθεν γοῦν ἰστέον ὡς εἰς τὸ καλὸν ἡ τοῦ κόσμου φύσις ὀψὲ τῶν χρόνων ἀλλαττομένη λήξει (3) ποτέ; τί δὲ τὸ συμφέρον τὴν τῶν φαινομένων τάξιν ἀλλαγῆναι; εἰ μὲν γὰρ κατηφῆ καὶ λύπης αἴτια τὰ τῶν ὁρωμένων ὑπάρχει πράγματα, καταψάλλεται καὶ τούτοις ὁ δημιουργός, καταυλούμενος εὐλόγοις αἰτίαις, ὅτι λυπηρὰ καὶ ταράττοντα τὴν λογικὴν φύσιν ἐτεκτήνατο τοῦ κόσμου τὰ μέρη καὶ μεταγνοὺς ἔκρινεν ἀλλάξαι τὸ πᾶν. μή τι γοῦν ὁ Παῦλος τῷ λόγῳ τούτῳ ὡς μὴ ἔχοντα διδάσκει τὸν ἔχοντα φρονεῖν, ἐπεὶ τὸν κόσμον ἔχων ὁ κτίσας ὡς μὴ ἔχων τούτου παράγει τὸ σχῆμα; καὶ τὸν χαίροντα λέγει μὴ χαίρειν, ἐπεὶ τὸ χαρίεν καὶ λαμπρὸν κτίσμα ὁ δημιουργὸς βλέπων οὐ τέρπεται, καθάπερ δ' ἐπ' αὐτῷ πολλὰ λυπούμενος μετάγειν τοῦτο καὶ μεταφέρειν διεβουλεύσατο; μετρίῳ μὲν οὖν γέλωτι τοῦτο τὸ λεξίδιον παραχωρήσωμεν».

(1) *I Kor.* 7, 30. 31. (2) λειπόμενον Cod. (3) λήξειε Cod., corr. Wil. Z. Sache s. Nr. 89 f.

35.

Makar. IV, 2: «Ἄλλο δ' ἐμβρόντητον καὶ πεπλανημένον ὑπ' αὐτοῦ ῥηθὲν ἴδωμεν σόφισμα, ἐν ᾧ φησίν (1)· Ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς

di chi? Infatti se fosse il demiurgo a farla passare via, (lo) si accuserebbe di muovere e di sovvertire ciò che è saldamente fondato; e se dovesse cambiare la figura in meglio, sarebbe accusato di nuovo[129] in questo caso di non aver immaginato durante la creazione una figura proporzionata e conveniente al mondo, ma di avere abbandonato (*scil.* il demiurgo) lo scopo del miglioramento[130] (2) e di averlo (*scil.* il mondo) costruito imperfetto. Come dunque sapere se la natura del mondo, quando giungerà a termine[131] (3), molto al di là della fine dei tempi, muterà verso il bene? E quale è il vantaggio di cambiare l'ordine dei fenomeni? Infatti se la realtà delle cose visibili è causa di tristezza e di dolore, il demiurgo anche in queste cose viene ridicolizzato e fischiato con accuse ben fondate, per aver costruito le parti del mondo in modo da affliggere e turbare la natura razionale e poi, mutando parere, ha deciso di cambiare il tutto. Dunque Paolo con questo discorso non insegna, a colui che possiede, a comportarsi[132] come colui che non possiede, poiché il creatore, che possiede il mondo, cambia la figura di questo, come se non lo avesse? E non dice che colui che gioisce è come colui che non gioisce, poichè il demiurgo guardando l'opera piacevole e magnifica non gode, ma come afflitto a causa di essa da molti mali ha deciso di cambiarla e di trasferirla altrove? Lasceremo dunque questo discorsetto alla derisione[133] che merita»[134].

(1) *I Cor.* 7, 30. 31. (2) λειπόμενον Codice A (3) λήξειε Codice A, ha corretto Wilamowitz. Sull'argomento vedi il nr. 89 seg.

35.

Makar. IV, 2: «Osserviamo[135]un altro sofisma senza senso e fuorviante, pronunciato da costui (*scil.* Paolo) nel quale dice (1): "Noi i viventi, noi che saremo ancora

κοιμηθέντας εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου, ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ οἱ (2) ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον· ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλῃ εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. τοῦτ' οὐρανόμηκες ὄντως καὶ μετεωρότερον τοῦ πράγματος, ὑπέρογκον τὸ (3) ψεῦσμα καὶ ἀνώτερον· τοῦτο καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐπᾳδόμενον ζῴοις ἀναγκάζει βληχᾶσθαι καὶ κρώζειν ἐν ὑποκρίσει (4) τὸν ἔξηχον πάταγον, ἐπὰν γνῷ ἐνσάρκους ἀνθρώπους ὡς τὰ πετεινὰ πετομένους ἐν ἀέρι ἢ βασταζομένους ἐπὶ νεφέλης. πολὺς γὰρ οὗτος τῆς ἀλαζονείας ὁ κόμπος, ζῷα τῷ φόρτῳ πεπιλημένα τῶν σωματικῶν ὄγκων φύσιν ἀναλαβεῖν πτερωτῶν ὀρνέων καὶ διαπερᾶν ὥσπερ τι πέλαγος τὸν πολὺν ἀέρα, ὀχήματι νεφέλης ἀποχρησάμενα. εἰ γὰρ καὶ δυνατόν, ἀλλὰ τερατῶδες καὶ τῆς ἀκολουθίας ἐστὶν ἀλλότριον. ἡ γὰρ δημιουργὸς ἄνωθεν φύσις τόπους ἁρμόζοντας τοῖς γινομένοις συναπεκλήρωσε καὶ κατάλληλον ἐνομοθέτησεν ἔχειν ἐναύλισμα, ἐνύδροις θάλασσαν, χερσαίοις ἤπειρον, πτηνοῖς ἀέρα, φωστῆρσιν αἰθέρα. ἓν γοῦν ἐκ τούτων ἐκ τῆς οἰκείας ἂν μετάρῃ μονῆς, ἀφανισθήσεται εἰς ξένην μετελθὸν δίαιταν καὶ μονήν· οἷον εἰ τὸ ἔνυδρον βουληθείης λαβεῖν κἀπὶ τῆς ξηρᾶς διάγειν βιάσῃ, φθείρεται ῥᾷον ἐξαπολλύμενον· εἰ δὲ χερσαῖον αὖθις καὶ αὐχμηρὸν εἰς τὸ ὕδωρ βάλλῃς, ἀποπνιγήσεται· κἂν τοῦ ἀέρος χωρίσῃς πτηνόν, οὐχ ὑπομενεῖ. κἂν ἀστέριον ἐξ αἰθερίου σώματος (5) μεταβιβάσῃς, οὐχ ὑποστήσεται. ἀλλ' οὐδ' ὁ θεῖος καὶ δραστήριος τοῦ θείου λόγος τοῦτ' ἐποίησεν ἢ πράξει ποτέ,

in vita per la venuta del Signore, non precederemo coloro che sono morti, poiché il Signore stesso al segnale, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo e prima risorgeranno i morti[136] (2) in Cristo; poi noi, i viventi, saremo rapiti[137] insieme con loro su una nuvola per andare ad incontrare[138] il Signore[139] nell'aria; e così saremo sempre[140] con il Signore". Questa menzogna è veramente spaziale[141] e (riguarda) un argomento[142] (3) campato in aria; è eccessiva e smisurata. Questa (*scil.* la menzogna), cantata agli animali privi di ragione (li) obbliga a belare e a gracidare rispondendo (4) ad una fragorosa sciocchezza, non appena sapessero che uomini in carne (ed ossa) volano come gli uccelli in aria e sono sollevati[143] sulla nuvola. Infatti questa è un'enorme dimostrazione di arroganza, che animali oppressi dal carico delle masse[144] corporee, prendano la natura degli uccelli alati e attraversino, come (se fosse) un mare, l'aria sconfinata, servendosi di una nube come veicolo. Infatti anche se fosse possibile, sarebbe tuttavia mostruoso e contrario all'ordine (naturale). Infatti dal principio la natura creatrice assegnò agli esseri viventi dei luoghi adatti e stabilì che avessero una dimora appropriata: gli animali acquatici il mare, gli animali terrestri la terraferma, i volatili l'aria, gli astri l'etere[145]. Dunque se uno di essi si spostasse dalla propria dimora, sarebbe annientato per essersi rivolto ad un modo di vivere e ad una dimora estranei; se per esempio si volesse prendere un animale acquatico e lo si costringesse a vivere sulla terraferma, facilmente morirebbe e andrebbe in rovina. Ancora se un animale terrestre che vive in luoghi aridi venisse gettato in acqua, affogherebbe; e ancora se un uccello si allontanasse dall'aria, non (lo) sopporterebbe; e se una stella si allontanasse dal corpo (5) etereo[146], non esisterebbe più. Ma il divino e operoso Logos di Dio[147] non fece né farà mai ciò, sebbene possa cambiare i desti-

καίπερ δυνάμενος τῶν γινομένων τὰς μοίρας ἀλλάττειν· οὐ γὰρ καθ’ ὃ δύναται πράττει τι καὶ θέλει, ἀλλά, καθ’ ὃ τὴν ἀκολουθίαν σώζει τὰ πράγματα, τὸν τῆς εὐταξίας φυλάττει νόμον. οὐδὲ γοῦν τὴν γῆν, εἴ γε καὶ δύναται, ναυτίλλεσθαι ποιεῖ, οὐδ’ ἀροῦσθαι πάλιν καὶ γεωργεῖσθαι ποιεῖ τὴν θάλασσαν, οὐδὲ τὴν ἀρετὴν καθ’ ὃ δύναται ποιεῖ κακίαν οὐδὲτὴν κακίαν αὖθις ἀρετήν, οὐδὲ τὸν ἄνθρωπον παρασκευάσει πτηνὸν γενέσθαι, οὐδὲ τὰ ἄστρα κάτω καὶ τὴν γῆν ἄνω. ὅθεν εὐλόγως μεστὸν ἐξηχίας (6) τὸ λέγειν ἀνθρώ πους ἁρπαγήσεσθαι εἰς ἀέρα ποτέ· ἀρίδηλον δὲ τὸ ψεῦδος τοῦ Παύλου ἐν τῷ λέγειν· Ἡμεῖς οἱ ζῶντες· ἔτη γὰρ ἐξ οὗ λέγει <τ’> τριάκοντα (7) καὶ οὐδὲν οὐδαμοῦ οὐδ’ αὐτὸς ὁ Παῦλος μετὰ καὶ ἄλλων ἡρπάγη σωμάτων. καὶ τοῦτο μὲν ὧδε σιγὴν ἐχέτω τὸ κεκλονημένον ῥῆμα τοῦ Παύλου».

(1) ff. *I. Thess.* 4, 15-17 (die übrigen: εἰς τ. παρουσ. τ. κυρ. οὐ μὴ φθασ. τ. κοιμ.). (2) f. (οἱ nach νεκροὶ F G; die übrigen bieten es nicht – οἱ περιλειπόμενοι nach οἱ ζῶντες bieten die meisten Zeugen, aber nicht Fgr Gg, Method., Tertull., Ambros. – ἐν νεφέλαις die übrigen). Sie Schalkhaußer, a. a. O. S. 71f. (3) τὸ Cod., τοῦ Wil. (4) ἐν ὑποκρίσει: hier (im ursprünglichen Sinn) als «Bescheid», «Antwort», nämlich der Besucher der Theatervorstellung. (5) σῶμα Cod., corr. Wil. (Porph., *De imag.* 2: αἰθέριον πῦρ). (6) ἐξηχία, ein seltenes und spätes Wort (s. o. Z. 10 ἔξηχος) = «Ungereimtheit». (7) Die Handschrift bietet nur τριάκοντα, das ist ein Schreibfehler; s. Nr. 60. Was Porphyrius geschrieben hat, laßt sich nicht sicher feststellen, wahrscheinlich διακόσια τριάκοντα (geändert vom Bearbeiter in τριακόσια τριάκοντα). Diese Genauigkeit paßt gut zu dem chronologisch interessierten Gelehrten.

ni degli esseri (viventi); infatti egli non compie o vuole qualcosa secondo la sua volontà, ma mantiene il giusto andamento delle cose in modo corretto, e difende la legge del buon ordine[148]. Dunque, anche se (lo) può, non fa che la terra sia navigata, né al contrario fa che il mare sia seminato e coltivato, né fa anche se lo può della virtù[149] un vizio, né di nuovo del vizio una virtù, né che un uomo venga preparato a diventare un uccello né che le stelle stiano sotto e la terra sopra. Per questo ragionevolmente è pieno di assurdità (6) dire che gli uomini un giorno verranno rapiti in aria; ed è evidente la menzogna di Paolo nel dire: “Noi i viventi”; infatti, da quando lo ha detto sono passati «τ’» trenta[150] (7) anni e nessuno, nemmeno lo stesso Paolo è stato rapito insieme ad altre persone. E così cali il silenzio su questo discorso di Paolo confutato (da noi)»[151].

(1) segg. *I. Tessalonicesi* 4, 15-17 (inoltre vi è anche: εἰς τ. παρουσ. τ. κυρ. οὐ μὴ φθασ. τ. κοιμ.). (2) (οἱ riferito a νεκροὶ F G; tra l’altro non presenta nulla – οἱ περιλειπόμενοι riferito a οἱ ζῶντες è presente in tutti i codici, tranne che in Fgr Gg, Method., Tertull., Ambros. – inoltre vi è anche ἐν νεφέλαις). Vedi Schalkhaußer, op. cit., p. 71 seg. (3) τὸ Codice A, τοῦ Wilamowitz (4) ἐν ὑποκρίσει: qui (in senso originale) come «risposta», «replica», cioè lo spettatore dello spettacolo teatrale. (5) σῶμα Codice A, ha corretto Wil. (Porph., *De imag.* 2: αἰθέριον πῦρ). (6) ἐξηχία, è una parola rara e tarda (vedi la linea 10, [qui 9] ἔξηχος) = «sciocchezza». (7) Il manoscritto riporta solamente τριάκοντα, questo è un errore di scrittura; vedi nr. 60. Che cosa Porfirio abbia scritto, questo non è più possibile verificarlo. Probabilmente διακόσια τριάκοντα (Forse lo scrittore del testo durante la revisione ha proposto τριακόσια τριάκοντα). Questa precisione ben si accorda agli studiosi interessati alla cronologia.

36.

Makar. IV, 4: «Ἴδωμεν δ' ἐκεῖνο τὸ ῥηθὲν τῷ Παύλῳ (1)· Εἶπε δὲ δι' ὁράματος ὁ κύριος ἐν νυκτὶ τῷ Παύλῳ· μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει, ὅτι μετὰ σοῦ εἰμὶ καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεταί σοι τοῦ κακῶσαί σε. καὶ ὅσον οὐδέπω ἐν Ῥώμῃ κρατηθεὶς τῆς κεφαλῆς ἀποτέμνεται οὗτος ὁ κομψός, ὁ λέγων ὅτι Ἀγγέλους κρινοῦμεν (2), οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Πέτρος λαβὼν ἐξουσίαν βόσκειν τὰ ἀρνία (3) τῷ σταυρῷ προσηλωθεὶς ἀνασκολοπίζεται· καὶ ἄλλοι δὲ μύριοι τούτοις ὁμόδοξοι οἱ μὲν ἐκαύθησαν, οἱ δ' ἄλλοι τιμωρίαν ἢ λώβην δεξάμενοι διεφθάρησαν· τοῦτο δ' οὐκ ἄξιον θεοῦ γνώμης, ἀλλ' οὐδ' ἀνδρὸς εὐσεβοῦς εἰς ἑαυτοῦ χάριν καὶ πίστιν πλῆθος ἀνδρῶν ἀπανθρώπως κολάζεσθαι, τῆς προσδοκωμένης ἀναστάσεως καὶ ἐλεύσεως οὔσης ἀδήλου».

(1) ff. *Apostelgesch.* 18, 9. 10 (δι' ὁράματος vor ὁ κύριος ohne andere Zeugen – λάλει καὶ μὴ σιωπήσῃς die übrigen – διότι ἐγώ εἰμι μετὰ σοῦ die übrigen). (2) f. *I Kor.* 6, 3. (3) *Joh.* 21, 15. Zu Z. 5 und 6 ff. s. Nr. 26.

37.

Hieron, *Comm, in Galat.* (zu 5, 12): «*"Utinam et abscindantur qui vos conturbant". Quaeritur quomodo Paulus discipulus eius qui ait: "Benedicite maledicentibus vobis"* (1)*, et ipse loquens: "Benedicite et nolite maledicere* (2)*" et in alio loco: "Neque maledici regnum dei possidebunt* (3)*" – nunc et maledixerit eis qui ecclesias Galatiae conturbant* [al. conturbabant] *et cum optantis voto maledixerit: "Utinam et abscindantur qui vos conturbant* (4)*". Tam enim detestanda abscisionis est passio, ut et qui invitis eam intu-*

36.

Makar. IV, 4: «Vediamo poi quel detto di Paolo (1): “Il Signore in visione durante la notte disse a Paolo: Non temere, ma parla, perchè io sono con te e nessuno ti attaccherà per farti del male”. E non (era) ancora a Roma che fu arrestato e gli tagliarono la testa, questa persona scaltra che diceva (2): “noi giudicheremo gli angeli”; e tuttavia anche Pietro, (3) che aveva avuto il compito di pascolare gli agnelli, viene crocifisso e inchiodato in croce. E altre migliaia di persone appartenenti alla medesima confessione, alcuni vennero bruciati, altri furono uccisi dopo aver subito la pena[152] o l’oltraggio. Ciò non è degno della volontà di Dio, ma nemmeno (della volontà) di un uomo pio per la cui[153] venerazione e fede una moltitudine di uomini viene inumanamente uccisa, mentre la (sua) attesa risurrezione e venuta rimane ignota»[154].

(1) Segg. *Atti* 18, 9. 10 (δι’ ὁράματος prima di ὁ κύριος senza altre testimonianze – λάλει καὶ μὴ σιωπήσῃς le altre – διότι ἐγώ εἰμι μετὰ σοῦ le altre). (2) seg. *I Cor.* 6, 3. (3) *Giovanni* 21, 15. Per la linea 5 e 6 (qui 6 e 7) segg. vedi nr. 26.

37.

Hieron, *Comm, in Galat.* (5, 12): «“Volesse il cielo che si mutilassero coloro che vi turbano”. Ci si chiede in che modo Paolo discepolo di colui che disse (1): “Benedite coloro che vi maledicono”, egli stesso sostenitore (di detti come) (2): “Benedite e non maledite”, e in un altro passo (3): “I maldicenti non avranno il regno di Dio” – ora egli possa maledire coloro che turbano le chiese della Galazia e li possa maledire con questa particolare preghiera: “volesse il cielo che si mutilassero coloro che vi turbano”. Infatti è tanto esecrabile la sofferenza della mutilazione, che è punito dalle leggi dello Stato (4) anche colui che la

lerit, legibus publicis puniatur, et qui se ipsum castraverit, infamis habeatur (4). *Ut enim illud, aiunt, verum sit: "Vivit in me Christus* (5)*" et hoc: "An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?*(6)*" Certe maledictionis vox non potest eius intelligi qui dicit: "Discite a me, quia humilis sum et mitis et mansuetus corde* (7)*" et magis putatur Judaico furore et quadam effrenata insania se non potuisse cohibere, quam imitatus esse eum, qui tamquam agnus coram tondente se non aperuit os suum et maledicentibus non remaledixit* (8)».

(1) f. *Matth.* 5, 44. (2) f. *Röm.* 12, 14. (3) f. *I Kor.* 6, 10. (4) ff. Siehe Cuiacius *Ad Justin. Novell. 142: «vetus est haec constitutio, ne eunuchi fiant, Nervae, Adriani, Domitiani»*. etc. (5) f. *Gal.* 2, 20. (6) f. *II Kor.* 13, 3. (7) f. *Matth.* 11, 29. (8) f. *Jesaj.* 53, 7 (*Apostelgesch.* 8, 32). Das stück ist nicht mit Sicherheit dem Porphyrius zuzuweisen, aber die Gesinnung, die aus ihm spricht, macht seine Autorschaft wahrscheinlich (s. Nr. 82 «*Clemens et misericordiosus deus*»), und das Operieren mit Schriftstellen hat an Nr. 78 (s. auch Nr. 29 usw.) eine Parallele, anderseits spricht die Art, wie der furor Judaicus vom Gegner herbeigerugen wird, nicht für Porphyrius. Aber um heidnische Einwürfe handelt es sich; denn Hieron. sagt am Schluß der Ausführung: «*Hic locus si quando ab ethnicis reprehenditur, quomodo eis responderi possit, ostendimus. Nunc a nobis contra haereticos proferatur, Marcionem videlicet et Valentinum*». Es wird gezeigt, daß die Stelle um ihres alttestamentlichen Gepräges willen vortrefflich gegen ihre Spaltung der beiden Testamente verwendet werden kann.

pratica a coloro che controvoglia (subiscono tale pratica), invece chi si è castrato da sé, viene considerato una persona vergognosa[155]. Infatti, dicono, (com'è possibile che) sia vero quel detto (5): "Cristo vive in me" e quest'altro (6): "Volete la prova che in me parla Cristo?". Indubbiamente la voce della maldicenza non può essere compresa da colui che dice (7): "Imparate da me che sono umile, mite e pacifico di cuore"; si crede piuttosto che non abbia potuto trattenere (*scil.* Paolo) il furore giudaico e in parte anche una scatenata follia, e che non abbia (potuto) imitare colui che come un agnello davanti a chi (lo) tosa non aprì (la sua) bocca (8) e a coloro che (lo) insultavano, non ricambiò gli insulti»[156].

(1) seg. *Matt.* 5, 44. (2) seg. *Rom.* 12, 14. (3) seg. *I Cor.* 6, 10. (4) ff. Vedi Cuiacius *Ad Justin. Novell.* 142: «Questa disposizione di Nerva, Adriano e Domiziano è vecchia, e non si facciano eunuchi». etc. (5) seg. *Gal.* 2, 20. (6) seg. *II Cor.* 13, 3. (7) seg. *Matt.* 11, 29. (8) seg. *Isaia* 53, 7 (*Atti* 8, 32). Questo frammento non è attribuibile con sicurezza a Porfirio, ma dal suo senso generale, deriva probabilmente la sua paternità (Vedi nr. 82 «Dio clemente e misericordioso»), e il modo di operare ha un parallelo con lo scrittore al nr. 78 (vedi anche nr. 29 ecc.); d'altra parte il modo di parlare (di Paolo) colto dal furore giudaico nei confronti dell'avversario, modo che qui si vede compiaciuto, non è di Porfirio. Ma si tratta di un'obiezione pagana; perchè Girolamo dice alla fine dell'esposizione: «Qui, se qualche volta viene biasimato dai pagani, dimostriamo in che modo si possa rispondere ad essi. Ora lo si cita da parte nostra contro gli eretici, evidentemente Marcione e Valentino». Viene mostrato che il passo può essere utilizzato per le sue risonanze veterotestamentarie contro la loro separazione dei due Testamenti.

II.
Kritik des Alten Testaments

(Nr. 38-47)

38.

Theodoret, *Graec. affect. cur. VII*, 36 (p. 190, 16 ed. Raeder): «Τοῖς προφήταις ἀκριβῶς ἐντυχὼν ὁ Πορφύριος (μάλα γὰρ αὐτοῖς ἐνδιέτριψε) τὴν καθ' ἡμῶν τυρεύων [τορεύων?] γραφὴν ἀλλότριον εὐσεβείας καὶ αὐτὸς ἀποφαίνει τὸ θύειν... τὰ θεῖα λόγια κεκλοφὼς καὶ ἐνίων τὴν διάνοιαν τοῖς συγγράμμασιν ἐντεθεικὼς τοῖς οἰκείοις».

ἀκριβῶς ἐντυχών: Dies ergibt sich auch aus Nr. 9 und 10 sowie aus der Bemerkung (Nr. 68), Moses habe nichts von der Gottheit Christi gesagt und bei den Propheten finde sich nirgendwo der Kreuzestod geweissagt – τὸ θύειν: s. Nr. 76.

39.

Euseb., *h. e.* VI, 19, 2 ff.: «Τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅτε καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστὰς Πορφύριος συγγράμματα καθ' ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι' αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος τῶν τε εἰς αὐτὰς ἐξηγησαμένων μνημονεύσας, μηδὲν μηδαμῶς φαῦλον ἔγκλημα τοῖς δόγμασιν ἐπικαλεῖν δυνηθείς, ἀπορίᾳ λόγων ἐπὶ τὸ λοιδορεῖν τρέπεται καὶ τοὺς ἐξηγητὰς ἐνδιαβάλλειν, ὧν μάλιστα τὸν Ὠριγένην· ὃν κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν ἐγνωκέναι φήσας, διαβάλλειν μὲν πειρᾶται, συνιστῶν δὲ ἄρα τὸν ἄνδρα ἐλάνθανεν, τὰ μὲν ἐπαληθεύων, ἐν οἷς οὐδ' ἑτέρως αὐτῷ λέγειν ἦν δυνατόν, τὰ δὲ καὶ ψευδόμενος,

II.
Critica del Vecchio Testamento

(nn. 38-47)

38.

Theodoret, *Graec. affect. cur.* VII, 36 (p. 190, 16 ed. Raeder): «Porfirio, leggendo scrupolosamente i profeti (infatti a lungo si soffermò su di loro) sconvolgendo la nostra Scrittura, dimostra anche lui che sacrificare è una cosa non appropriata alla religione… Falsificò le divine Scritture e alterandone il senso, manipolò i libri autentici»[157].

ἀκριβῶς ἐντυχών: anche queste parole vengono prese dal frammento nr. 9 e 10 come pure dall'osservazione del nr. 68; Mosè non ha parlato della divinità di Cristo e non si è trovato nei profeti da nessuna parte la profezia della morte in croce. – τὸ θύειν: vedi nr. 76.

39.

Euseb., *h. e.* VI, 19, 2 segg.: «Perché si devono dire queste cose[158], quando anche Porfirio, un nostro contemporaneo, stabilitosi in Sicilia, cominciò a comporre libri contro di noi e cercando con essi di calunniare[159] le Sacre Scritture, ricordando coloro che le interpretavano, non potè assolutamente accusare di volgarità le dottrine (cristiane); allora, per mancanza di argomenti, ricorse all'oltraggio, e a calunniare gli esegeti, tra essi soprattutto Origene. Dice di averlo conosciuto in giovane età e tenta di calunniarlo, senza accorgersi peraltro di dargli importanza, tanto quando dice la verità, nei casi in cui non può rivolgersi a lui di-

ἐν οἷς λήσεσθαι ἐνόμιζεν, καὶ τοτὲ μὲν ὡς Χριστιανοῦ κατηγορῶν, τοτὲ δὲ τὴν περὶ τὰ φιλόσοφα μαθήματα ἐπίδοσιν αὐτοῦ διαγράφων· ἄκουε δ' οὖν ἅ φησιν κατὰ λέξιν·» Τῆς δὴ μοχθηρίας (1) τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δέ τινες εὑρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτράποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων (2), παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερῶς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες (3) καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διά τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες (4), ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις.» εἶτα μεθ' ἕτερά φησιν·» Ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας (5) ἐξ ἀνδρός, ᾧ κἀγὼ κομιδῇ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκιμήσαντος καὶ ἔτι δι' ὧν καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκιμοῦντος παρειλήφθω, Ὠριγένους, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται. ἀκροατὴς γὰρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγονώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὠφέλειαν ἐκτήσατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποιήσατο (6). Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὠριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα· ᾧ δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἕξιν ἐκαπήλευσεν (7), κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων

versamente, tanto quando mente, nei casi in cui pensava di non essere scoperto; ora accusandolo come cristiano, ora descrivendo il suo contributo negli studi filosofici. Ascolta quindi ciò che egli dice alla lettera: "Alcuni[160] desiderosi di trovare una soluzione alla malvagità[161] delle scritture giudaiche, senza abbandonar(le), diedero delle interpretazioni incompatibili e assurde con gli scritti[162], le quali non portarono (alcuna) difesa delle opere straniere (*scil.* delle Scritture), ma solo approvazione e lode[163] per i loro autori. Infatti hanno spacciato come enigmi ciò che invece è chiaramente detto da Mosè, e hanno considerato come divine quelle pratiche piene di misteri occulti, e proprio a causa di (questa) illusione, dopo aver ingannato la capacità critica dell'anima, sovrappongono[164] le (loro) interpretazioni". Poi più oltre dice: "Si sappia che questo metodo assurdo[165] (proviene) da un uomo che anch'io certamente ho incontrato[166] essendo ancora giovane[167], (un uomo) che aveva un'ottima fama e ancor oggi è apprezzato per gli scritti[168] che ha lasciato; (parlo) di Origene[169] la cui fama si è diffusa enormemente presso i maestri di queste dottrine. Costui infatti fu discepolo di Ammonio[170] il quale ai nostri tempi ha dato inequivocabilmente grande impulso alla filosofia; da tale maestro egli trasse grande beneficio nella conoscenza delle dottrine, invece quanto ad un corretto stile di vita prese una strada opposta alla sua. Infatti mentre Ammonio (pur essendo) cristiano, venne educato dai genitori nelle dottrine cristiane, e nel momento in cui abbracciò il pensiero e la filosofia, immediatamente si rivolse ad uno stile di vita conforme alle leggi; Origene invece, (che era) greco ed era stato educato nelle dottrine greche, deviò verso la barbara insolenza; comportandosi in (questo) modo guastò la (sua) capacità negli studi, vivendo, per quanto riguarda la (sua) vita, da cristiano, cioè in modo contrario alle leggi, ma seguendo invece i Greci per quanto concerne la concezione della realtà e di dio[171];

καὶ τοῦ θείου δόξας Ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις (8) ὑποβαλλόμενος μύθοις. συνῆν τε γὰρ ἀεὶ τῷ Πλάτωνι, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὡμίλει συγγράμμασιν, ἐχρῆτο δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἕλλησιν μυστηρίων γνοὺς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς.» Ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὸ γ' σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς τἀνδρὸς ἀσκήσεως καὶ πολυμαθείας, ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς – τί γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ κατὰ Χριστιανῶν; – ἐν οἷς αὐτὸν μέν φησιν ἐξ Ἑλλήνων μετατεθεῖσθαι, τὸν δ' Ἀμμώνιον ἐκ βίου τοῦ κατὰ θεοσέβειαν ἐπὶ τὸν ἐθνικὸν τρόπον ἐκπεσεῖν. Eusebius zeigt dagegen, daß beides unrichtig; denn Origenes stamme von christlichen Eltern ab und Ammonius sei bis zu seinem lebensende ein lauterer Christ geblieben (Hiernach Hieron., *De vir. inl.* 55: «*Ammonium falso accusat Porphyrius, quod ex Christiano ethnicus fuerit, cum constet eum usque ad extremam vitam christianum perseverasse*»)... Ταῦτα μὲν οὖν εἰς παράστασιν ἐκκείσθω τῆς τοῦ ψευδηγόρου συκοφαντίας».

Daß Porphyrius bei seiner Charakteristik des Origenes als Gelehrten dessen (verlorene) «*Stromata*» benutzt hat, ergibt sich aus einer Vergleichung mit Hieron., *Ep. 70,* 4: «*Clementem* (Alex.) *imitatus Origenes X scripsit Stromateas, Christianorum et Philosophorum inter se sententias comparans et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans*». – Was von Ammonius erzält wird, das gilt ähnlich von Porphyrius selbst (s. «Zeugnisse» Nr. XX). Das von Origenes' Konversion berichtete, ist ein schwerer Irrtum, der beweist, wie oberflächlich Porph. über ihn unterrichtet war. Daß Origenes sein «Lehrer» gewesen, ist zu Unrecht aus diesem Fragment geschlossen worden. Über Porph. in Cäsarea s. «Zeugnisse» Nr. VIII und XX. (1)

inoltre subordinò le teorie dei Greci alle favole straniere. Infatti seguì sempre (il pensiero di) Platone e si occupò degli scritti di Cronio, Apollofane e di Longino e di Moderato, di Nicomaco e dei pensatori famosi tra i Pitagorici, consultò anche i libri dello stoico Cheremone[172] e di Cornuto[173] dai quali apprese il procedimento metalettico[174] dei misteri dei Greci, (metodo) che applicò alle Scritture Giudaiche". Queste cose vengono dette da Porfirio nel III libro del suo trattato *Contro i Cristiani*, e, mentre ha confermato la vita ascetica e l'erudizione di un tale uomo, invece ha mentito palesemente – infatti come poteva non (farlo) lui che era contro i cristiani? – (quando) ha detto che dalle dottrine dei Greci si era convertito a quelle (cristiane), invece Ammonio da una vita rivolta alla santità precipitò nel paganesimo». Eusebio [osserva Harnack] invece presenta entrambe le cose in modo sbagliato; Origene aveva i genitori di provenienza cristiana e Ammonio invece rimase per tutta la vita cristiano (pure Girolamo, *De vir. inl.* 55: «Senza ragione Porfirio accusa Ammonio che da cristiano era diventato pagano, poichè è certo che abbia continuato nel(la professione del) cristianesimo fino alla morte»)… «Dunque queste cose (servano) come prova per esporre la calunnia del mentitore».

Che Porfirio per la sua descrizione di Origene abbia utilizzato i suoi (*scil.* di Origene) eruditi (perduti), *Stromata*, si evince anche da un paragone con Girolamo, *Ep.* 70, 4: «Origene imitò Clemente Alessandrino e scrisse i dieci (libri) degli *Stromata*, confrontando tra loro i concetti dei cristiani e dei filosofi, rinforzando tutti i dogmi della nostra religione con Platone e Aristotele e con Numenio e Cornuto». – Ciò che sembra si narri di Ammonio, assomiglia all'episodio dello stesso Porfirio (vedi «Testimonianze» nr. XX). Il racconto della conversione di Origene è un grave errore che attesta quanto superficialmente Porfirio abbia seguito le sue lezioni. Che Origene fosse stato suo maestro, si evince unicamente da questo frammento. Sull'episodio di Porfirio a Cesarea, vedi «Testimonianze» nr. VIII e XX.   (1) linea 11 (qui p. 251, linea

μοχθηρία: s. Nr. 1 (2) Z. 13 und 30 ὀθνεῖος: s. Nr. 1 und 28. (3) κομπάσαντες s. Nr. 33. 90. (4) καταγοητεύσαντες: s. Nr. 28 τέχνη γοητείας. (5) ἀτοπία: s. Nr. 26. 69 ἀτόπημα. (6) f: εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν αὐτῷ πορείαν ἐποιήσατο. s. Nr. 1 τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου… καινήν τινα κ. ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν. (7) ἐκαπήλευσεν: s. Nr. 49 καπηλικός. Zur Bekämpfung der christlichen Allegorist vgl. Nr. 69 (auch Nr. 54); aber er selbst legte Daniel c. 12 μεταφορικῶς aus (Nr. 43 w). (8) s. nr. (2).

40.

Euseb., *Chronic. Praef. Interpr. Hieronimo* (Helm p. 8) «*Ex ethnicis vero impius ille Porphyrius in IV operis sui libro, quod adversum nos casso labore contexuit, post Moysen Semiramin fuisse adfirmat, que aput Assyrios CL ante Inachum regnavit annis. Itaque iuxta eum DCCC paene et L annis troiano bello Moyses senior invenitur*». (Syncellus: «Ἑλληνικῶν δὲ φιλοσόφων, ὅστις ποτὲ ἦν ἐκεῖνος ἀνήρ, ὁ τὴν καθ’ ἡμῶν συσκευὴν προβεβλημένος ἐν τῇ δ’ τῆς εἰς μάτην αὐτῷ πονηθείσης καθ’ ἡμῶν ὑποθέσεως πρὸ τῶν Σεμιράμεως χρόνων τὸν Μωϋσέα γενέσθαι φησί· βασιλεύει δὲ Ἀσσυρίων ἡ Σεμίραμις πρόσθεν ἔτεσι ν’ πρὸς τοῖς ρ’· ὥστε εἶναι κατὰ τοῦτον τῶν Τρωϊκῶν Μωϋσέα πρεσβύτερον ν’ καὶ ω’ ἔτεσιν»).

Über die Zeit des Moses und über Esra vgl. Porphyrius zu *Joh.* 5, 46 (unten Nr. 68). Zu den chronologischen und antiquarischen Studien des Porph. vgl. noch Nr. 26. 35. 41. 43 C.Q.U.V. 60. 69. 76. 81. 82. Von diesen Stellen gehört die Hälfte (Nr. 26. 35. 60. 68. 69. 76) den Makariusfragmenten an.

5) μοχθηρία: vedi nr. 1 (2) Linea 13 e 30 (qui p. 251, linee 8 e 34) ὀθνεῖος: vedi nr. 1 e 28. (3) linea 15 (qui p. 251, linea 11) κομπάσαντες vedi nr. 33. 90. (4) linea 16 καταγοητεύσαντες: vedi nr. 28 τέχνη γοητείας. (5) linea 18 (qui 16) ἀτοπία: vedi nr. 26. 69 ἀτοπημα. (6) linea 23 (qui p. 251, linea 25) seg. εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν αὐτῷ πορείαν ἐποιήσατο. vedi nr. 1 τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου… καινήν τινα κ. ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν. (7) linea 28 (qui p. 251, linea 32) ἐκαπήλευσεν: vedi nr. 49 καπηλικός. Sulla lotta all'allegorista cristiano, cfr. nr. 69 (anche il nr. 54); ma egli stesso aggiunge al c. 12 di Daniele μεταφορικῶς dal (nr. 43 w). (8) vedi nr. (2).

40.

Euseb., *Chronic. Praef. Interpr. Hieronimo* (Helm p. 8) «Invece l'empio Porfirio, famoso fra i pagani, afferma nel quarto libro della sua opera, che egli compose con inutile sforzo contro di noi, che Semiramide visse dopo Mosè, e regnò presso gli Assiri centocinquant'anni prima di Inaco. Pertanto ne consegue che Mosè è circa ottocentocinquant'anni più vecchio della guerra di Troia». (Syncellus: «Infine tra i filosofi greci c'era anche quello famoso, colui che costruì menzogne contro di noi, egli dice nel quarto libro della sua opera composta inutilmente contro di noi che Mosè nacque prima dei tempi di Semiramide; la quale Semiramide regnò sugli Assiri centocinquant'anni prima; sicchè ne consegue che Mosè, in confronto alle vicende di Troia, era più vecchio di ottocentocinquant'anni»)[175].

Sulla cronologia di Mosè e di Esdra cfr. il riferimento di Porfirio a *Giovanni* 5, 46 (sotto il nr. 68). Per quanto concerne gli studi cronologici e antiquari di Porfirio cfr. anche i nn. 26. 35. 41. 43 C.Q.U.V. 60. 69. 76. 81. 82. La metà di questi passi (nn. 26. 35. 60. 68. 69. 76) appartiene ai frammenti di Macario.

41.

Euseb., *Praepar. ev.* I, 9, 20f.: «Μέμνηται τούτων ὁ καθ' ἡμᾶς τὴν καθ' ἡμῶν πεποιημένος συσκευὴν ἐν δ' τῆς πρὸς ἡμᾶς ὑποθέσεως ὧδε τῷ ἀνδρὶ [*scil.* dem Philo] μαρτυρῶν πρὸς λέξιν· » Ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις (1) καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα, Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευώ· ὃς Ἀβιβάλῳ (Ἀβελβαλῷ) τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων τὴν ἱστορίαν ἀναθεὶς ὑπ' ἐκείνου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας παρεδέχθη. οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων, καὶ σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν, ὡς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί. Σαγχουνιάθων δὲ <ὁ> κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν δὴ καὶ συγγράψας ἐπὶ Σεμιράμεως γέγονε τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος, ἣ πρὸ τῶν Ἰλιακῶν ἢ κατ' αὐτούς γε τοὺς χρόνους γενέσθαι ἀναγέγραπται. τὰ δὲ τοῦ Σαγχουνιάθωνος εἰς Ἑλλάδα γλῶσσαν ἡρμήνευσε Φίλων ὁ Βύβλιος.». (Dasselbe Stück noch einmal *Praepar. ev.* X, 9, 11 bis zu den Worten Ἀσσυρίων βασιλίδος, eingeführt: γράφει τοίνυν ἐν τῷ δ' τῆς καθ'ἡμῶν συσκευῆς ὁ Πορφύριος ῥήμασιν αὐτοῖς τάδε, beschlossen mit den Worten. ταῦτα ὁ Πορφύριος). Abgeschrieben (nach *Praepar.* X, 9) von Theodoret, *Graec. affect. cur.* II 44f., p. 49, 3 R.: «Πορφύριος γοῦν ὑμῖν μάρτυς ἀξιόχρεως ἔστω, ὃς τῆς ἀσεβείας γενόμενος πρόμαχος κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων τὴν ἀκόλαστον ἐκίνησε γλῶτταν· ἀκούσατε οὖν αὐτοῦ ταῦτα λέγοντος ἐν οἷς καθ' ἡμῶν συγγέγραφεν».

(1) Zu τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις κτλ. vgl. die Parallele Nr. 55: οἱ τὴν ἀλήθειαν τῶν τόπων ἀφηγούμενοι mit

41.

Euseb., *Praepar. ev.* I, 9, 20 seg.: «Tra costoro viene ricordato quel nostro contemporaneo che ha ordito una calunnia contro di noi e nel IV libro del (suo) scritto contro di noi, confermando la notizia dell'uomo (*scil.* di Filone)[176], (dice) alla lettera: "I fatti più veri sui Giudei, perchè più consoni ai luoghi e ai nomi, (li) racconta Sanconiatone di Berìto, (il quale) aveva preso le fonti da Gerombalo sacerdote del dio Ieuò[177]; costui (*scil.* Sanconiatone) si occupò della storia di Abibalo (Abelbalo) re di Berìto, da quello (*scil.* da Gerombalo) e da coloro che come lui facevano ricerca, apprese la verità (sui fatti). Questi fatti si sono verificati prima degli anni della guerra di Troia e si avvicinano quasi ai tempi di Mosè[178], come dimostrano i successori dei re di Fenicia. Sanconiatone inoltre, che scrisse nella lingua dei Fenici e raccolse tutta la storia antica dagli annali di stato e dai registri dei templi, sicuramente scrisse su Semiramide che divenne regina degli Assiri; essa nacque prima della guerra di Troia o in un periodo ad essa vicino. I fatti (narrati) da Sanconiatone furono tradotti in lingua greca da Filone di Biblo"». (Il medesimo frammento si trova anche in *Praepar. ev.* X, 9, 11 fino alle parole "regina degli Assiri", introdotto da: "Porfirio nel IV libro della sua calunnia contro di noi scrive queste cose con parole proprie", e si conclude con le parole "queste cose [ha scritto] Porfirio"). Questa notizia viene trascritta (dalla *Praepar.* X, 9) da Teodoreto in *Graec. affect. cur.* II 44 seg., p. 49, 3 R.: «Vi sia dunque testimone sicuro Porfirio, il quale divenuto il difensore dell'empietà, scagliò la (sua) lingua smodata contro il dio dell'universo; ascoltate dunque le sue parole che ha detto nei suoi scritti composti contro di noi».

(1) Per "I fatti più veri sui Giudei, perchè ai luoghi ecc. cfr. il parallelo nr. 55: "coloro che narrano la verità sui luoghi" con l'indi-

ihrer Angabe über die Größe des Sees Genezareth. Eine geographisch – historische Bemerkung auch Nr. 63 zu Puteoli, vgl. auch Nr. 43 U X.

42.

Severianus Gabal., *De mundi creatione, orat. VI* (Migne T. 56, col. 487): «Λέγουσι πολλοὶ καὶ μάλιστα οἱ τῷ θεοστυγεῖ Πορφυρίῳ ἀκουλουθήσαντες τῷ κατὰ Χριστιανῶν συγγράψαντι καὶ τοῦ θείου δόγματος πολλοὺς ἀποστήσαντι (1)· λέγουσι τοίνυν· Διὰ τί ὁ θεὸς ἀπηγόρευσε τὴν γνῶσιν τοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ (2); ἔστιν, τὸ πονηρὸν ἀπηγόρευσε· διὰ τί καὶ τὸ καλόν; εἰπὼν γάρ· «Ἀπὸ τοῦ ξύλου τοῦ εἰδέναι καλὸν καὶ πονηρὸν μὴ φάγητε», κωλύει, φησίν, αὐτὸν τοῦ εἰδέναι τὸ κακόν· διὰ τί καὶ τὸ ἀγαθόν; (ἀεὶ ἡ κακία καθ' ἑαυτῆς τεχνάζεται καὶ τὰς λαβὰς καθ' ἑαυτῆς δίδωσιν)».

Daß dieses Fragment unserem Werk zuzuweisen ist, ist keineswegs sicher; aber es wird wohl aus ihm abgeleitet sein. (1) ἀποστήσαντι: beruht das auf wirklicher Kunde? (2) f. *Genes.* 3, 3f.

43.

(A) Hieron. *Comm. in Dan. prol. init: «contra prophetam Danielem duodecimum librum scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso, cuius inscriptus est nomine, esse compositum, sed a quodam qui temporibus Antiochi, qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Iudaea, et non tam Danielem ventura dixisse, quam illum narrasse praeterita. denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam*

cazione della grandezza del lago di Genezareth. Un'osservazione storico-geografica (si trova) anche al nr. 63 su Pozzuoli, cfr. anche nr. 43 U X.

42.

Severianus Gabal., *De mundi creatione*, orat. VI (Migne T. 56, col. 487): «Dicono molti e soprattutto coloro che seguono il miscredente[179] Porfirio, il quale scrisse contro i cristiani e allontanò molti dalla dottrina di Dio, dicono quindi: "Perchè Dio impedì la conoscenza del bene e del male? D'accordo, ha proibito la conoscenza del male; ma perchè anche (la conoscenza) del bene? Infatti dicendo: "Non mangiate dall'albero della conoscenza del bene e del male", impedisce, dicono (costoro), che si conosca il male in sè; ma perchè anche il bene? (sempre la cattiveria viene usata astutamente in favore di sè stessa e l'occasione (per farlo si trova) all'interno della stessa (cattiveria)»[180].

Non è affatto sicuro che questo frammento sia attribuibile alla nostra opera; sembra probabilmente che questo frammento sia stato dedotto. (1) ἀποστήσαντι: si riferisce alla conoscenza reale? (2) seg. *Gen.* 3, 3seg.

43.

(A) Hieron. *Comm. in Dan. prol. init*: «Porfirio scrisse il dodicesimo libro contro il profeta Daniele, sostenendo che esso non fu composto da colui il cui nome figura (sull'intestazione), ma da un tale che ai tempi di Antioco, soprannominato Epifane, era stato in Giudea; e che Daniele aveva predetto non tanto eventi futuri quanto fatti già passati[181]. Insomma ciò che (Daniele) ha raccontato fino ad Antioco, presenta un autentico spessore storico; mentre ciò che so-

continere; si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum. cui sollertissime responderunt [*Eusebius*] *Caesariensis episcopus III voluminibus, i. e. XVIII. et XIX. et XX., Apollinarius quoque uno grandi libro. h.e. XXVI.,* [*et ante hos*] *ex parte Methodius. Verum quia nobis propositum est, non adversarii calumniis respondere, quae longo sermone indigent* [...] *Quae* [i. e. *vaticinia Danielis de Christo, de regibus et annis*] *quia vidit Porphyrius universa completa et transacta negare non poterat, superatus historiae veritate in hanc prorupit calumniam, ut ea quae in consummatione mundi de antichristo futura dicuntur, propter gestorum in quibusdam similitudinem sub Antiocho Epiphane impleta contendat. Cuius impugnatio testimonium veritatis est. Tanta enim dictorum fides fuit, ut propheta incredulis hominibus non videatur futura dixisse, sed narrasse praeterita. Et tamen sicubi se occasio in explanatione eiusdem voluminis dederit, calumniae illius strictim respondere conabor et philosophiae artibus, immo malitiae saeculari, per quam subvertere nititur veritatem et quibusdam praestigiis clarum oculorum lumen auferre, explanatione simplici contrarie*».

(B) Hieron., *Comm. in Daniel., Prolog.*: «*Et hoc nosse debemus inter cetera Porphyrium de Danielis libro nobis obicere, idcirco illum apparere confictum nec haberi apud Hebraeos, sed Graeci sermonis esse commentum, quia in Susannae fabula contineatur dicente Daniele ad presbyteros* ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσαι [cf. Ju-

stiene sugli eventi futuri, sarebbe una menzogna, poichè (Daniele) non li avrebbe conosciuti[182]. A costui (*scil.* Porfirio) replicarono con grande abilità [Eusebio] vescovo di Cesarea in tre volumi, cioè il XVIII, il XIX e il XX; anche Apollinare con un unico libro voluminoso, cioè il XXVI, [e prima di loro] in parte Metodio. In verità poichè ci proponiamo di non ribattere alle calunnie dell'avversario, che avrebbero bisogno di un lungo discorso. [...] Poichè Porfirio vide che quelle [cioè le predizioni di Daniele su Cristo, sui re e sugli anni] si erano compiute in modo totale e completo, non aveva potuto negarle; quindi vinto dalla verità della storia, proruppe in questa calunnia, secondo cui le cose che si dicono sull'anticristo nella futura fine del mondo, egli sostiene con forza che si siano compiute per la somiglianza di alcuni eventi (verificatisi) sotto Antioco Epifane. Tuttavia il suo attacco è una testimonianza di verità. Infatti tanto grande fu la veridicità delle parole che non sembrava che il profeta parlasse di cose future a uomini increduli, ma che descrivesse il passato. E tuttavia se per caso nella spiegazione del suo (*scil.* di Daniele) libro si presenterà l'occasione, tenterò brevemente, con una semplice spiegazione contraria, di rispondere alla sua (*scil.* di Porfirio) calunnia e agli artifici della filosofia, o piuttosto alla malignità profana, per mezzo della quale egli si sforza di capovolgere la verità e di portare via la chiara luce degli occhi»[183].

(B) Hieron., *Comm. in Daniel., Prolog.*: «E dobbiamo osservare, tra le altre cose che sul libro di Daniele Porfirio ci rimprovera, anche questo e cioè che esso sembra chiaramente inventato, cioè non si trova presso gli Ebrei ma (sembra) essere stato composto in lingua greca, poichè nel racconto di Susanna, si legge che quando Daniele parla agli anziani (dice): "sotto il lentisco (Dio) ti taglierà e sotto il leccio (Dio) ti segherà"[184] (cfr. Giulio

lius Africanus], *quam etymologiam magis Graeco sermoni convenire quam Hebraeo, cui et Eusebius et Apolinarius pari sententia responderunt, Susannae Belisque ac Draconis fabulas non contineri in Hebraico, sed partem esse prophetiae Abacuc, filii Jesu de tribu Levi… Et Origenes et Eusebius et Apolinarius aliique ecclesiastici viri et doctores Graeciae has, ut dixi, visiones non habere apud Hebraeos fatentur nec se debere respondere Porphyrio pro his, quae nullam scripturae sanctae auctoritatem praebeant*». (cf. Hieron., *Comm. in Libr. Daniel et Susann.*).

(C) Hieron, *Comm. in Daniel., Prolog.*: «*ad intelligendas autem extremas partes Danielis multiplex Graecorum historia necessaria est: Suctorii (Sutorii) videlicet Callinici, Diodori, Hieronymi*, *Polybii, Posidonii*, *Claudii Theonis et Andronici cognomento Alipii*, *quos et Porphyrius esse secutum se dicit. Iosephi quoque et eorum quos ponit Iosephus praecipueque nostri Livii et Pompeii Trogi atque Iustini, qui omnes extremae visionis narrant historiam*» etc.

(D) Hieron, *Comm. in Daniel.* (zu 2. 40. 45): «*Factus est mons magnus et implevit universam terram – quod Judaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum volunt esse fortissimum et omnia regna conterere et regnare in aeternum*».

(E) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 2, 46): «*Hunc locum calumniatur Porphyrius, quod numquam superbissimus rex captivum adoraverit*».

Africano)[185], etimologia che si addice più al greco che all'ebraico. Allo stesso modo sia Eusebio, che Apollinare gli hanno replicato che i racconti di Susanna, di Bel e del Serpente non sono composti in ebraico ma sono una parte della profezia di Abacuc, del figlio di Gesù della tribù di Levi... E Origene ed Eusebio e Apollinare e altri uomini di Chiesa e dottori della Grecia riconoscono che, come ho detto, questi costrutti[186] non si trovano presso gli Ebrei, nè che, a loro parere, si deve replicare a Porfirio, in quanto non presentano (questi costrutti) alcuna importanza per la sacra scrittura». (cfr. Hieron., *Comm. in Libr. Daniel et Susann.*).

(C) Hieron, *Comm. in Daniel., Prolog.*: «Invece, per comprendere le ultime parti di Daniele è indispensabile la molteplice storiografia dei Greci, cioè dire: Sutorio, Callinico[187], Diodoro[188], Girolamo[189], Polibio, Posidonio[190], Claudio Teone e Andronico soprannominato Alipio, i quali anche Porfirio dice di aver seguito. Anche Giuseppe[191], e coloro i quali Giuseppe prende in considerazione, specialmente il nostro Livio e Pompeo Trogo e Giustino, i quali raccontano tutti insieme la storia dell'ultima visione»[192] ecc.

(D) Hieron, *Comm. in Daniel.* (2. 40. 45): «"Diventò una grande montagna e riempì tutta la terra"[193] – i Giudei e l'empio Porfirio attribuiscono questo (sasso) inopportunamente al popolo di Israele, il quale (popolo), vogliono che, alla fine dei secoli, diventi fortissimo, sottometta tutti i regni e domini in eterno»[194].

(E) Hieron., *Comm. in Daniel.* (2, 46): «Porfirio critica malignamente questo passaggio per il fatto che giammai il superbissimo re si sarebbe prosternato davanti ad uno schiavo»[195].

(F) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 2, 48f): «*Et in hoc calumniatur* [scil. *Porphyrius*] *ecclesiae prophetam reprehendere nititur, quare non recusarit munera et honorem Babylonium libenter susceperit*».

(G) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 3, 98f.): «*Epistola Nabucodonosor in prophetae volumine ponitur, ut non fictus ab alio postea liber, sicut sycophanta* (Porphyrius) *mentitur, sed ipsius Danielis esse credatur*».

(H) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 5, 1): Die chronologisch genealogische Weisheit über den König Balthasar ist hauptsächlich dem Josephus von Hieronymus entnommen; ob hier etwas aus Porphyrius stammt, ist ganz ungewiß.

(J) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 5, 10): «“*Regina*” – *hanc Josephus aviam Balthasaris, Origenes matrem scribunt, unde et novit praeterita, quae rex ignorabat. Evigilet ergo Porphyrius, qui eam Balthasaris somniatur uxorem et illudit plus scire quam maritum*».

(K) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 7, 5): Die Wissenschaft über die persischen Könige stammt vielleicht aus Porphyrius.

(L) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 7, 7f): «*Porphyrius duas posteriores bestias, Macedonum et Romanorum, in uno Macedonum regno ponit et dividit, ”pardum“ volens intelligi ipsum Alexandrum, bestiam autem dissimilem ceteris bestiis quatuor Alexandri successores et deinde usque ad Antiochum cognomento Epiphanen decem reges enumerat*

(F) Hieron., *Comm. in Daniel.* (2, 48 seg.): «E in questo luogo il falso accusatore della chiesa [*scil.* Porfirio] si sforza di criticare il profeta, perchè non rifiutò i doni e accolse volentieri le onorificenze di Babilonia»[196].

(G) Hieron., *Comm. in Daniel.* (3, 98 seg.): «La lettera di Nabucodonosor è collocata nel libro del profeta, affinchè non (si pensi) che il libro sia stato scritto in seguito da un altro (autore), come (sostiene) il bugiardo sicofante (Porfirio), ma si creda che (il libro) sia dello stesso Daniele».

(H) Hieron., *Comm. in Daniel.* (5, 1): la notizia cronogenealogica sul re Baldassarre Girolamo l'ha presa da Giuseppe; se qui vi sia qualcosa che proviene da Porfirio è assolutamente incerto.

(J) Hieron., *Comm. in Daniel.* (5, 10): «"Regina" – scrivono (rispettivamente) Giuseppe, che questa sarebbe la nonna di Baldassarre, Origene che questa sarebbe la madre, da cui (consegue) che era a conoscenza del passato, che il re ignorava. Si svegli dunque Porfirio, che delira (sul fatto che) essa sia la moglie di Baldassarre e si fa beffa del fatto che ne sappia più del marito».

(K) Hieron., *Comm. in Daniel.* (7, 5): la conoscenza scientifica sui re persiani proviene forse da Porfirio.

(L) Hieron., *Comm. in Daniel.* (7, 7seg.): «Porfirio colloca le ultime due bestie, (quella) dei Macedoni e (quella) dei Romani, nel solo regno macedone, e distingue: la "pantera" (con cui) vuole indicare lo stesso Alessandro, invece nella bestia differente dalle altre, (vuole indicare) i quattro successori di Alessandro. E poi passa in rassegna dieci re fino ad Antioco, soprannominato Epifane, che

qui fuerant saevissimi, ipsosque reges non unius ponit regni, verbi gratia Macedoniae Syriae Asiae et Aegypti, sed de diversis regnis unum efficit regum ordinem, ut videlicet ea quae scripta sunt "os loquens ingentia" non de Antichristo, sed de Antiocho dicta credantur».

(M) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 7, 8. 14): «*frustra Porphyrius cornu parvulum, quod post decem cornua ortum est, Epiphanen Antiochum suspicatur, et de decem cornibus tria evulsa cornua sextum Ptolemaeum cognomento Philometorem, septimum Ptolemaeum Euergetem et Artaxiam regem Armeniae, quorum priores multo antequam Antiochus nasceretur mortui sunt.* [...] *Hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius, aut quis iste tam potens sit, qui cornu parvulum, quem Antiochum interpretatur, fregerit atque contriverit? Si responderit Antiochi principes a Juda Maccabaeo fuisse superatos, docere debet, quomodo cum nubibus caeli veniat etc*».

(N) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 9, 1): «*Hic est Darius, qui cum Cyro Chaldaeos Babyloniosque superavit, ne putemus illum Darium, cuius anno secundo templum aedificatum est — quod Porphyrius suspicatur, ut annos Danielis extendat — vel eum qui ab Alexandro Macedonum rege superatus est*».

(O) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 11, 20): «[Seleucus Philopator, filius Antiochi Magni] *Porphyrius non vult hunc esse Seleucum, sed Ptolemaeum Epiphanen, qui Seleuco sit molitus insidias et adversum eum exercitum praeparaverit et idcirco veneno sit interfectus a ducibus suis. quod cum unus ab illo quaereret, tantas res moliens ubi haberet*

furono violentissimi, ma non li considera come re di un unico regno, per esempio della Macedonia, della Siria, dell'Asia e dell'Egitto, ma da diversi regni raccoglie una sola successione di re, affinchè, in modo evidente, il versetto "una bocca che proferiva parole insolenti"[197] non si creda pronunziato dall'Anticristo ma da Antioco»[198].

(M) Hieron., *Comm. in Daniel.* (7, 8. 14): «Invano Porfirio identifica il piccolo corno, spuntato dopo le dieci corna, con Antioco Epifane, e le tre corna, strappate dalle dieci, (si riferiscono) a Tolomeo VI soprannominato Filometore, Tolomeo VII Evergete e Artaxia re dell'Armenia di cui i primi (due) morirono molto tempo prima che nascesse Antioco[...] Risponda Porfirio a quale degli uomini può convenire ciò, oppure chi sia costui tanto potente che ha spezzato e polverizzato il piccolo corno che viene riferito ad Antioco? Se avrà risposto che i prìncipi di Antioco furono vinti da Giuda Maccabeo, dovrà mostrare in che modo con le nubi del cielo venga[199] ecc.»[200].

(N) Hieron., *Comm. in Daniel.* (9, 1): «Costui è Dario[201] che con Ciro aveva vinto i Caldei e i Babilonesi, affinchè non pensiamo (che sia) quel Dario, nel cui secondo anno (di regno) fu edificato il tempio – come pensa Porfirio, per allungare gli anni di Daniele – o colui[202] che fu sconfitto da Alessandro re dei Macedoni».

(O) Hieron., *Comm. in Daniel.* (11, 20): «[Seleuco Filopatore, figlio di Antioco il Grande] Porfirio pretende che questo non sia Seleuco, ma Tolomeo Epifane, il quale avrebbe tramato inganni contro Seleuco e avrebbe predisposto un esercito contro di lui e per questa ragione sarebbe stato ucciso col veleno dai suoi generali. Per questo quando una persona gli chiese dove avesse il denaro per macchinare intrighi così grandi, rispose che i suoi amici

pecuniam, respondit, sibi amicos esse divitias. Quod cum divulgatum esset in populis, timuerunt duces ne auferret eorum substantiam et idcirco eum maleficis artibus occiderunt. sed quomodo potest in loco Magni Antiochi stare Ptolemaeus, qui hoc omnino non fecit.». etc.

(P) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 11, 21f): «*hucusque ordo historiae sequitur et inter Porphyrium ac nostros nulla contentio est. cetera quae secuntur usque ad finem voluminis ille interpretatur super persona Antiochi, qui cognominatus est Epiphanes, frater Seleuci, filius Antiochi Magni, qui post Seleucum XI annis regnavit in Syria obtinuitque Judaeam. sub quo legis dei persecutio et Maccabaeorum bella narrantur, nostri autem*». etc.

(Q) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 11, 21f Forts.): «*stabit (inquiunt) in loco Seleuci frater eius Antiochus Epiphanes, cui primum ab his qui in Syria Ptolemaeo favebant, non dabatur honor regius. sed postea simulatione clementiae obtinuit regnum Syriae; et brachia pugnantis Ptolemaei et universa vastantis espugnata sunt a facie Antiochi atque contrita. Brachia autem fortitudinem vocat, unde et manus appellatur exercitus multitudo et non solum (ait) Ptolemaeum vicit fraudulentia, sed ducem quoque foederis, hoc est Iudam Maccabaeum superavit dolis, sive quod dicit hoc est: cum ipse obtulisset pacem Ptolemaeo et fuisset dux foederis, postea est ei molitus insidias; Ptolemaeum autem hic non Epiphanem significat, qui quintus regnavit in Aegypto sed Ptolemaeum Philometorem, filium Cleopatrae sororis Antiochi, cuius hic avunculus fuit. et cum post mortem Cleopatrae Eulaius eunuchus nutritius Philometoris*

erano le ricchezze. Così quando la cosa venne resa pubblica tra la gente, i generali temettero che (egli) portasse via il loro patrimonio e per questo lo uccisero con artifici malefici. Ma in che modo Tolomeo può stare in luogo di Antioco Magno, lui che in alcun modo fece ciò? ecc.».

(P) Hieron., *Comm. in Daniel.* (11, 21seg.): «Fin qui la successione dei fatti storici corrisponde e tra Porfirio e i nostri (scrittori) non vi è alcuna discordanza. Le altre cose che seguono fino alla fine del libro egli le interpreta sulla persona di Antioco, soprannominato Epifane, fratello di Seleuco, figlio di Antioco il Grande, che dopo Seleuco regnò undici anni in Siria e occupò la Giudea. Si narra che sotto di lui vi fu la persecuzione della Legge di Dio e le guerre dei Maccabei; i nostri (scrittori) invece»[203]. Ecc.

(Q) Hieron., *Comm. in Daniel.* (11, 21seg. Forts.): «Al posto di Seleuco (dicono) ci starà suo fratello Antioco Epifane, a cui in principio non veniva riconosciuto l'onore regale da coloro che in Siria appoggiavano Tolomeo. Ma poi, con l'inganno dell'indulgenza, (Antioco) si impossessò del regno della Siria; e le braccia di Tolomeo che combatteva e devastava ogni cosa furono sconfitte e annientate dalla persona di Antioco. Chiama "braccia", invece di forza, come viene chiamata "mano", un esercito molto numeroso, e non solo (dice) egli vinse Tolomeo con l'inganno, ma con insidie sconfisse anche il capo degli alleati che è Giuda Maccabeo, in altre parole questo è ciò che dice: "dopo che offrì la pace a Tolomeo e divenne capo dell'alleanza, successivamente tramò inganni contro di lui. D'altra parte il Tolomeo di cui qui si tratta non è Epifane, il quinto Tolomeo che regnò in Egitto, ma Tolomeo Filometore, figlio di Cleopatra sorella di Antioco, di cui (costui) fu zio. E quando dopo la morte di Cleopatra governarono l'Egitto l'eu-

et Leneus Aegyptum regerent et repeterent Syriam, quam Antiochus fraude occupaverat, ortum est inter avunculum et puerum Ptolemaeum proelium; cumque inter Pelusium et montem Casium proelium commisissent, victi sunt duces Ptolemaei. porro Antiochus parcens puero et amicitias simulans ascendit Memphim, et ibi ex more Aegypti regnum accipiens puerique rebus se providere dicens cum modico populo omnem Aegyptum subiugavit sibi. et abundantes atque uberrimas ingressus est civitates, fecitque quae non fecerunt patres eius et patres patrum illius: nullus enim regum Syriae ita vastavit Aegyptum; et omnes eorum divitias dissipavit, et tam callidus fuit, ut prudentes cogitationes eorum qui duces pueri erant sua fraude subverteret. haec Porphyrius sequens Suctorium (Sutorium) *sermone* (laciniosissimo) *latissimo prosecutus est, quae nos brevi compendio diximus*».

(R) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 11, 25f): «*haec Porphyrius interpretatur de Antiocho, qui adversus Ptolemaeum sororis suae filium profectus est cum exercitu magno. sed et rex austri i. e. duces Ptolemaei provocati sunt ad bellum multis auxiliis et fortibus <a>nimis, et non potuerunt resistere Antiochi consiliis fraudulentis, qui simulavit pacem cum sororis filio et comedit cum eo panem et postea occupavit Aegyptum*».

(S) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 11, 27f): «*nulli dubium est quin Antiochus pacem cum Ptolemaeo fecerit et inierit cum eo convivium et dolos machinatus sit et nihil profecerit, quia regnum eius non potuerit obtinere, sed a militibus Ptolemaei eiectus sit*».

nuco Eulalio, curatore del Filometore, e Leneo e rivendicarono la Siria, che Antioco aveva conquistato con l'inganno, tra lo zio e il giovane Tolomeo scoppiò la lite; e quando si scontrarono tra Pelusio e il monte Casio i generali di Tolomeo furono sconfitti. Poi Antioco avendo risparmiato il ragazzo e fingendosi amico salì a Menfi e lì, secondo l'usanza dell'Egitto, dopo essersi impossessato del regno e dopo aver detto che si sarebbe preso cura del ragazzo, con un esiguo numero di persone sottomise tutto l'Egitto. Entrato in città opulente e ricchissime, fece ciò che non avevano fatto mai i suoi antenati e i padri dei suoi antenati: nessuno tra i re della Siria infatti aveva devastato l'Egitto in questo modo; inoltre dissipò tutte le loro ricchezze, e fu tanto furbo che col suo inganno mandò all'aria gli oculati progetti di coloro che erano i tutori del fanciullo. Queste cose Porfirio ha raccontato, seguendo Sutorio, con un linguaggio troppo prolisso che noi abbiamo esposto con un breve riassunto»[204].

(R) Hieron., *Comm. in Daniel.* (11, 25seg.): «Porfirio riferisce queste cose ad Antioco, il quale avanzò contro Tolomeo figlio di sua sorella con un grande esercito. Ma il re dell'Austro[205], cioè i generali di Tolomeo, furono sfidati alla guerra con molte milizie ausiliarie dotate di grande coraggio, e non furono capaci di resistere ai piani fraudolenti di Antioco, il quale finse (di essere in) pace col figlio di sua sorella e mangiò con lui il pane e dopo si impossessò dell'Egitto».

(S) Hieron., *Comm. in Daniel.* (11, 27seg.): «Nessuno dubita che Antioco abbia fatto la pace con Tolomeo e abbia mangiato con lui e abbia tramato (contro di lui) e non abbia concluso nulla in quanto non riuscì ad impossessarsi del suo regno, ma fu scacciato dai soldati di Tolomeo».

(T) Hieron. *Comm. in Daniel.* (zu 11, 29f): «*Et Graeca et Romana narrat historia, postquam reversus est Antiochus expulsus ab Aegyptiis, venisse eum in Iudaeam h. e. adversus testamentum sanctum et spoliasse templum et auri tulisse quam plurimum, positoque in arce praesidio Macedonum reversum in terram suam. et [post biennium] rursum contra Ptolemaeum exercitum congregasse et venisse ad Austrum. cumque duo fratres Ptolemaei, Cleopatrae filii, quorum avunculus erat, obsiderentur Alexandriae, legatos venisse Romanos, quorum unus Marcus Popilius Lenas cum eum stantem invenisset in litore et senatus consultum dedisset, quo iubebatur ab amicis populi Romani recedere et suo imperio esse contentus, et ille ad amicorum responsionem consilium distulisset, orbem dicitur fecisse in arenis baculo, quem tenebat in manu, et circumscripsisse regem atque dixisse 'senatus et populus Romanus praecipiunt, ut in isto loco respondeas, quid consilii geras.' quibus dictis ille perterritus ait 'si hoc placet senatui et populo Romano, recedendum est', atque ita statim movit exercitum. 'percussus' autem dicitur esse, non quod interierit, sed quod omnem arrogantiae perdiderit magnitudinem* [...] *Haec plenius in Maccabaeorum gestis legimus, quod postquam eum de Aegypto pepulerunt Romani, indignans venerit contra testamentum sanctuarii et ab his invitatus sit qui derelinquerant legem dei et se caeremoniis miscuerant ethnicorum*».

(T) Hieron. *Comm. in Daniel.* (11, 29 seg.): «Sia la storia greca che quella romana narrano che dopo che Antioco fu cacciato dall'Egitto mentre era di ritorno, giunse in Giudea cioè contro la santa alleanza e che abbia saccheggiato il tempio e abbia portato via quanto più oro potesse e dopo aver collocato all'interno della cittadella una guarnigione di Macedoni, ritornò nella sua terra. E (si narra che) dopo due anni abbia riunito nuovamente un esercito contro Tolomeo e sia partito per l'Austro[206]. E quando i due fratelli di Tolomeo, figli di Cleopatra dei quali (Antioco) era zio, erano assediati ad Alessandria, giunsero alcuni ambasciatori Romani, di cui uno (di questi) Marco Popilio (Pompilio) Lena lo incontrò mentre si trovava sulla spiaggia e gli comunicò la deliberazione del senato (senatoconsulto) che gli ordinava di allontanarsi dagli amici del popolo Romano e di stare nei limiti del suo regno; ma poichè quegli (*scil.* Antioco) aveva rinviato la risposta alla decisione dei (suoi) amici, si racconta che (Marco Popilio Lena) abbia tracciato un cerchio nella sabbia con un bastone che teneva in mano e, dopo aver circoscritto il re, abbia affermato: "il senato e il popolo Romano ti comandano di rispondere qui in merito alla decisione che prenderai". A quelle parole egli (Antioco) spaventato disse: "Se è questo ciò che vuole il senato e il popolo Romano, (allora) devo ritirarmi", e così immediatamente spostò l'esercito. D'altra parte si dice che sia stato "ferito", non per ciò che aveva perso, ma perchè (questo fatto) aveva distrutto tutta la sua smisurata arroganza [...] Questi fatti li leggiamo più dettagliatamente nella storia dei Maccabei, e cioè dopo che i Romani lo avevano cacciato dall'Egitto; colmo d'ira venne contro l'alleanza del tempio ospitato da coloro che avevano abbandonato la Legge di Dio, e si erano uniti alle cerimonie dei gentili»[207].

(U) Hieron., *Comm. in Daniel.* (11, 31-43): «*"Brachia" volunt autem eos significari qui ab Antiocho missi sunt post biennium quam templum exspoliaverat, ut tributa exigerent a Iudaeis et auferrent cultum dei et in templo Ierusalem Iovis Olympii simulacrum et Antiochi statuas ponerent, quas nunc 'abominationem desolationis' vocat, quando ablatum est holocaustum et iuge sacrificium*».

(32) «*Et hoc in Maccabaeis legimus, quod quidam simulaverint se legis dei esse custodes et postea cum gentibus pactum fecerint, alii vero permanserint in religione*».

(33) «*Quanta Judaei ab Antiocho passi sunt, Maccabaeorum libri referunt et triumphi eorum testimonio sunt, quia pro custodia legis dei flammas et gladios et servitutem et rapinas et poenas ultimas sustinuerunt*».

(34 f) «*'parvulum auxilium' Mathathiam significari arbitratur Porphyrius, de vico (monte) Modin*, *qui adversum duces Antiochi rebellavit et cultum veri dei servare conatus est; parvum autem, inquit, auxilium vocat, quia occisus est in praelio Mathathias, et postea Iudas filius eius, qui vocabatur Machabaeus, pugnans cecidit, et ceteri fratres eius adversariorum fraude decepti sunt*».

(36) «*Porphyrius autem et ceteri qui sequuntur eum de Antiocho Epiphane dici arbitrantur (interpretantur), quod erectus sit contra cultum dei et in tantam superbiam venerit, ut in templo Ierosolymis simulacrum suum poni iusserit,*

(U) Hieron., *Comm. in Daniel.* (11, 31-43): «(Col termine) “braccia” si intende invece coloro che vennero mandati da Antioco due anni dopo che aveva saccheggiato il tempio, affinchè essi reclamassero le tasse dai Giudei e togliessero il culto di Dio e nel tempio di Gerusalemme collocassero la statua di Giove Olimpio e le statue di Antioco, che adesso si chiama “abominio della desolazione”, dal momento che l’olocausto e il sacrificio perpetuo è stato portato via»[208].

(32) «Anche questo leggiamo nella storia dei Maccabei, che alcuni avevano finto di essere i custodi della Legge di Dio e successivamente avevano stretto un accordo coi pagani, altri invece perseverarono realmente nella religione».

(33) «Tutte le tribolazioni che Antioco fece soffrire ai Giudei, lo riportano i libri dei Maccabei che testimoniano anche il loro trionfo, perchè per la custodia della legge di Dio avevano sopportato sia fiamme che spade che servitù che saccheggi e anche le peggiori pene».

(34 seg.) «Porfirio sostiene che per “aiuto insignificante” si alluda a Mattatia del villaggio di Modin, che si ribellò contro i generali di Antioco e cercò di preservare il culto del vero Dio; d’altra parte si dice che (Porfirio) chiama l’aiuto “insignificante”, perchè Mattatia cadde in battaglia e dopo, suo figlio Giuda, che era soprannominato Maccabeo, cadde combattendo, mentre gli altri suoi fratelli furono ingannati dalla frode degli avversari».

(36) «Porfirio e tutti coloro che lo seguono sostengono che si alluda ad Antioco Epifane, perchè impettitosi contro il culto di Dio era divenuto talmente superbo da ordinare di far collocare nel tempio di Gerusalemme la sua

quoque sequitur: "Et diriget, donec compleatur ira, quia in ipso erit consummatio", sic intelligunt, tam diu eum posse, donec irascatur ei deus et ipsum interfici iubeat si quidem Polybius et Diodorus, qui bibliothecarum scribunt historias, narrant eum non solum contra deum fecisse Iudaeae, sed avaritiae facibus accensum etiam templum Dianae in Elimaide, *quod erat ditissimum, spoliare conatum, oppressumque a custodibus templi et vicinis circum gentibus, et quibusdam phantasiis atque terroribus versum in amentiam, ac postremum morbo interiisse. et hoc ei accidisse commemorant, quia templum Dianae violare conatus sit*».

(37 ff) «*"Et super concupiscentiam feminarum" Antiochi personae coaptabitur, qui luxuriosissimus fuisse dicitur et in tantum dedecus per stupra et corruptelas venisse regiae dignitatis, ut mimis quoque et scortis publice iungeretur et libidinem suam populo praesente compleret. deum Maozim ridicule Porphyrius interpretatus est, ut diceret in vico Modin, unde fuit Mathathias et filii eius, Antiochi duces Iovi posuisse statuam et compulisse Iudaeos, ut ei victimas immolarent, id est deo Modin. – "Praesidia" etc.: quod Porphyrius ita edisserit: Facies haec omnia, ut muniat arcem Jerusalem et in ceteris urbibus ponat praesidia et Judaeos doceat adorare deum alienum, haud dubium quin Jovem significet. Quem cum illis ostenderit et adorandum esse persuaserit, tunc dabit deceptis honorem et gloriam plurimam et facies ceteris, qui in Judaea fuerint, dominari, et pro praevaricatione possessiones dividet et dona distribuet*».

statua; e (il passo) che segue: "e prospererà finchè l'ira non si sia consumata perchè il compimento sarà in lui stesso", così (lo) interpretano: egli ha avuto potere fin tanto che Dio non si sia adirato contro di lui e non abbia deciso di farlo ammazzare; se appunto Polibio e Diodoro, che scrivono (rispettivamente le *Storie* e) la *Biblioteca storica*[209], raccontano che egli non solo aveva fatto (guerra) contro il Dio della Giudea, ma infiammato dai fuochi dell'avarizia, tentò di saccheggiare il tempio di Diana in Elimaide[210], che era ricchissimo; ma fu sconfitto dai custodi del tempio e dalle persone che erano lì vicino; impazzì (colto) da certe visioni e paure, e infine morì per una malattia. E ricordano ciò che gli accadde proprio perchè aveva cercato di profanare il tempio di Diana»[211].

(37 segg.) «"E oltre alla concupiscenza delle femmine" si adatta alla persona di Antioco, che si dice fu molto lussurioso e con adulteri e depravazioni fece giungere la dignità regale a tanto disonore che si accoppiava pubblicamente anche con mimi e prostitute e soddisfaceva la sua libidine alla presenza del popolo. Porfirio ha inteso in modo ridicolo il Dio Maozim per dire "nel villaggio di Modin" da cui proveniva Mattatia e i suoi figli, (dove) i generali di Antioco collocarono una statua e costrinsero i Giudei a sacrificargli, cioè al dio Modin, delle vittime. "Guarnigioni" ecc: Porfirio ha interpretato così: costui farà tutte queste cose per costruire una fortezza a Gerusalemme e per collocare nelle altre città delle guarnigioni e per insegnare agli Ebrei ad adorare un dio straniero, senza dubbio si allude a Giove. E mentre mostrerà loro e li convincerà che questo (dio) deve essere adorato, allora, a coloro che sono stati ingannati, darà moltissima gloria e onore e li farà comandare sugli altri che si trovavano in Giudea, e in cambio della collusione, dividerà beni e distribuirà doni».

(40f) «*et haec Porphyrius ad Antiochum refert, quod undecimo anno regni sui rursus contra sororis filium Ptolemaeum Philometorem dimicaverit. qui audiens venire Antiochum congregavit multa populorum millia. sed Antiochus quasi tempestas valida in curribus et in equitibus et in classe magna ingressus sit terras plurimas et transeundo universa vastaverit; veneritque ad terram inclytam, id est Iudaeam.... et arcem munierit de ruinis murorum civitatis et sic perrexerit in Aegyptum. .... Antiochus (aiunt) festinans contra Ptolemaeum, regem austri, Idumaeos et Moabitas et Ammonitas, qui ex latere Iudaeae* (*Idumaeae*) *erant, non tetigit, ne occupatus alio proelio Ptolemaeum redderet fortiorem*».

(V) Hieron., *Comm. in Daniel.* (zu 11, 44-45): «*et in hoc loco Porphyrius tale nescio quid de Antiocho somniat: pugnans (inquit) contra Aegyptios et Libyas Aethiopasque pertransiens, audiet sibi ab Aquilone et ab Oriente proelia concitar; unde et regrediens capiet Aradios resistentes et omnem in litore Phoenicis vastabit provinciam, confestimque perget ad Artaxiam regem Armeniae, qui de Orientis partibus movebitur et interfectis plurimis de eius exercitu ponet tabernaculum suum in loco Apedno, qui inter duo latissima situs est flumina, Tigrim et Euphratem. cumque hucusque processerit, in quo monte inclyto sederit et sancto, dicere non potest, quamquam* [sic]*, "inter duo maria eum sedisse" probare non potest et stultum sit, duo Mesopotamiae flumina duo maria interpretari. Montem autem inclytum idcirco praeteriit quia secutus est Theodotionis interpretationem, qui ait 'inter media maria super montem*

(40 seg.) «Anche queste cose Porfirio le rivolge ad Antioco, poichè nell'undicesimo anno del suo regno combattè nuovamente contro Tolomeo figlio di sua sorella. Costui venendo a conoscenza che Antioco stava per arrivare, riunì molte migliaia di uomini. Ma Antioco come una tempesta violenta con carri e cavalieri e con un grande esercito avanzò in moltissime terre e al suo passaggio distrusse ogni cosa; poi entrò nella terra famosa, cioè la Giudea... e costruì una fortezza sulle rovine delle mura della città e così si diresse in Egitto... Antioco (affermano) affrettandosi contro Tolomeo, re del sud, non toccò gli Idumei e i Moabiti e gli Ammoniti, che stavano a lato della Giudea, perchè, impegnato in un'altra battaglia, non rendesse Tolomeo più forte».

(V) Hieron., *Comm. in Daniel.* (11, 44-45): «Anche in questo luogo Porfirio vaneggia di non so quale cosa su Antioco: Combattendo (dice) contro gli Egizi e passando per la Libia e l'Etiopia, viene a sapere dal Settentrione e dall'Oriente che si sono accesi focolai di guerra; per cui durante il ritorno, conquisterà Arado che aveva opposto resistenza e saccheggerà tutta la regione lungo la costa della Fenicia. E subito si dirigerà contro Artaxia re dell'Armenia, il quale sarà allontanato dalle zone dell'Oriente e, massacrata la maggior parte del suo esercito, collocherà la sua tenda nella località di Apedno che è situata tra due grandissimi fiumi, il Tigri e l'Eufrate. Ma essendo avanzato (nella spiegazione) fino a questo punto, non può dire (*scil.* Porfirio) su quale monte glorioso e santo si sia stanziato; e non può dimostrare, e (del resto) sarebbe sciocco, che "egli avesse stabilito la sede fra due mari" per intendere i due fiumi della Mesopotamia come due mari. D'altra parte, per questo motivo, ha tralasciato il monte glorioso perchè ha seguito l'interpretazione di Teodozione, che dice: "in mezzo ai (due) mari sul santo

Saba sanctum'. cumque Saba nomen montis vel Armeniae vel Mesopotamiae putet, quare sit sanctus dicere non potest; etiam hac licentia mentiendi possumus nos addere quod ille conticuit, "sanctum" dici montem, quia iuxta errorem Armeniorum idolis sit consecratus. 'et veniet' inquit 'usque ad summitatem ipsius montis' in Elimaide provincia, quae est ultima Persarum ad orientem regio; ibique volens templum Dianae spoliare, quod infinita donaria habebat, fugatus a barbaris est, qui mira veneratione fanum illud suspiciebant, et mortuus est moerore consumptus in Tabes oppido Persidis. Haec ille in sugillationem nostri artificiosissimo sermone composuit, quae etiamsi potuerit approbare, non de Antichristo dicta, sed de Antiocho, quid ad nos, qui non omnibus scripturarum locis Christi probamus adventum et Antichristi mendacium?... Haec quae manifesta sunt (scil. *superiorem visionem*) *praeterit et de Judaeis asserit prophetari, quos usque hodie servire cognoscimus. Et dicit eum, qui sub nomine Danielis scripsit librum, ad refocillandum spem suorum fuisse mentitum – non quo omnem historiam futuram nosse potuerit, sed quo iam facta memoraret; et in ultimae visionis calumniis immoratur, flumina ponens pro mari et montem inclytum et sanctum Apedno, quem ubi legerit, nullam potest proferire historiam*». Hieronymus legt hierauf die christliche Auslegung dieser Weissagung dar und fährt fort: «*Septuaginta Apolinarius secutus de nomine Apedno omnino conticuit, hoc ideo prolixius posui, ut et Porphyrii ostendam calumniam, qui haec omnia ignoravit*

monte di Saba”. E siccome pensa che Saba sia il nome di un monte o dell’Armenia o della Mesopotamia, non può dire per quale motivo sia santo; in più con questa sfrenatezza (che ha Porfirio) nel mentire, possiamo aggiungere noi ciò che lui ha taciuto: il monte è detto “santo” perchè secondo la follia degli Armeni fu consacrato agli idoli. “E arriverà – dice – fino alla cima di questo stesso monte” nella provincia dell’Elimaide, che è la più lontana regione ad Oriente della Persia; e qui volendo saccheggiare il tempio di Diana, che aveva un’infinità di tesori, fu cacciato dai barbari, i quali con straordinaria venerazione riverivano quel tempio; successivamente morì distrutto dal dolore a Tebe, città della Persia. Queste storie ha scritto il famoso (Porfirio) con un discorso fatto veramente a regola d’arte per insultarci, e anche se ha potuto dimostrare che queste storie non si riferiscono all’Anticristo ma ad Antioco, che cosa importerà a noi che, non in tutti i passi delle scritture, dimostriamo l’avvento del Cristo e la menzogna dell’Anticristo?... Queste cose che sono così evidenti (cioè la visione precedente) egli le omette e sostiene di avere fatto profezie sui Giudei, che, come sappiamo, ancora oggi vivono in schiavitù. E sostiene che colui che ha scritto il libro sotto il nome di Daniele mentì[212], per risollevare la speranza dei suoi (*scil.* dei Giudei) – non perchè avrebbe potuto conoscere tutta la storia futura, ma perchè avrebbe ricordato fatti già passati; e insiste sulle calunnie dell’ultima visione, traducendo fiumi per mare e dove legge che il monte glorioso e santo (si trova ad) Apedno, non può addurre alcuna spiegazione storica». Girolamo [sostiene Harnack] fa seguire l’interpretazione cristiana di questa profezia su questa traccia perduta di Apollinare: «Apollinare ha seguito i Settanta e ha taciuto del tutto sul nome di Apedno; per questo motivo ho presentato ciò in modo più esteso, sia per esporre la calunnia di Porfirio, il quale ha ignorato tutte queste cose o ha

aut nescire se finxit, et Scripturae Sanctae difficultatem, cuius intelligentiam absque dei gratia et doctrina maiorum sibi imperitissimi vel maxime vindicant».

(W) Hieron. *Comm. in Daniel.* (zu 12, 1ff): «*hactenus Porphyrius utcumque se tenuit... De hoc capitulo quid dicturus est, in quo mortuorum describitur resurrectio? ... Sed quid non facit partinacia?... et hoc (inquit) de Antiocho scriptum est, qui vadens in Persidem Lysiae, qui Antiochiae et Phoeniciae (Phaenici) praeerat, reliquit exercitum, ut adversus Iudaeos pugnaret urbemque eorum Jerusalem subverteret. quae omnia narrat Iosephus, historiae auctor Hebraeae, quod talis fuerit tribulatio, qualis nunquam, et tempus advenerit quale non fuit ex quo gentes esse coeperunt usque ad illud tempus. Reddita autem victoria et caesis Antiochi ducibus ipsoque Antiocho in Perside mortuo, salvatus est populus Israel, omnes qui scripti erant in libro dei, hoc est, qui legem fortissime defenderunt, et e contrario qui deleti sunt de libro, hoc est, qui praevaricatores existerunt legis et Antiochi fuerunt partium. Tunc, ait, hi qui quasi in terrae pulvere dormiebant et operti erant malorum pondere et quasi in sepulcris miseriarum reconditi ad insperatam victoriam de terrae pulvere surrexerunt et de humo elevaverunt caput, custodes legis resurgentes in vitam aeternam et praevaricatores in opprobium sempiternum. Magistri autem et doctores, qui legis notitiam habuerunt, fulgebunt quasi coelum, et qui inferiores populos exhortati sunt ad custodiendas caeremonias dei ad instar astrorum splendebunt in perpetuas aeternitates. ponit quoque historiam de Macha-*

fatto finta di non conoscerle, sia per (esporre) la difficoltà della Sacra Scrittura, il cui intendimento molte persone, soprattutto inesperte, si arrogano senza la grazia di Dio e la scienza degli antenati»[213].

(W) Hieron. *Comm. in Daniel.* (12, 1 segg.): «Fino a questo punto Porfirio in qualche modo si è difeso... Su questo capitolo nel quale viene descritta la resurrezione dei morti, che cosa dirà?... Ma che cosa non fa la testardaggine? Anche questo, (dice) è stato scritto su Antioco, il quale recandosi in Persia lasciò l'esercito a Lisia, il quale governava Antiochia e la Fenicia, per combattere contro i Giudei e per far cadere Gerusalemme, la loro città. Tutti questi fatti vengono raccontati da Giuseppe, autore della *Storia ebraica*, (il quale riporta) che la sofferenza era stata tale come non mai, ed era sopraggiunto un periodo come mai vi era stato prima di allora, da quando cioè gli uomini avevano cominciato ad esistere. Ma ripristinata la vittoria e uccisi i generali di Antioco e lo stesso Antioco, morto in Persia, il popolo di Israele fu salvo, e tutti coloro che erano scritti nel libro di Dio, cioè coloro che difesero con grande coraggio la Legge; diversamente coloro che sono stati cancellati dal libro, cioè coloro che divennero traditori della Legge e si schierarono dalla parte di Antioco (perirono). Allora, dice, coloro che, come se dormissero nella polvere della terra, coperti dal peso delle sciagure e come se fossero nascosti nei sepolcri delle angosce ad un'inaspettata vittoria, risorsero dalla polvere della terra e alzarono il capo da terra: i difensori della Legge risorgendo a vita eterna e i prevaricatori nell'eterno disonore. Mentre i maestri e i dottori, che ebbero conoscenza della Legge, brilleranno come la volta celeste, e coloro che incoraggiarono i popoli più deboli a custodire il culto di Dio risplenderanno a guisa di stelle per tutta l'eternità. (Porfirio) cita anche la storia dei Maccabei, nella quale si

baeis, in qua dicitur multos Iudaeorum sub Mathathia et Iuda Machabaeo ad eremum confugisse et latuisse in speluncis et in cavernis petrarum ac post victoriam processisse. et haec μεταφορικῶς (1) *quasi de resurrectione mortuorum esse praedicta*».

(5f) «*Hoc Porphyrius more suo de Antiocho interpretatur*».

(7) «*'tempus et tempora et dimidium temporis' tres et semis annos interpretatur Porphyrius… Si itaque superiora, quae perspicue de Antichristo scripta sunt, refert Porphyrius ad Antiochum et ad tres et semis annos, quibus templum dicit fuisse desertum, ergo et quod sequitur: 'Regnum eius sempiternum, et omnes reges servient ei et obedient', debet probare super Antiocho vel, ut ipse putat, super popolo Judaeorum, quod nequaquam stare manifestum est.* [...] *'Quando populus dei dispersus fuerit' – Antiocho persequente, ut vult Porphyrius, tunc haec omnia complebuntur*».

(11) «*Hos MCCXC dies Porphyrius in tempore Antiochi et in desolatione templi dicit completos*».

(12) «*Porphyrius hunc locum ita edisserit, ut quadraginta quinque dies, qui super mille ducentos nonaginta sunt, victoriae contra duces Antiochi tempus significent, quando Iudas Machabaeus fortiter dimicavit et emundavit templum idolumque contrivit et victimas obtulit in templo dei*».

(13) «*Frustra Porphyrius vult omnia referre ad Antio-*

narra che molti Giudei sotto Mattatia e Giuda Maccabeo si rifugiarono nel deserto e si nascosero in grotte e in caverne di rocce per uscire fuori dopo la vittoria. E queste cose sono state preannunziate *in senso metaforico*, come se si trattasse della resurrezione»[214].

(5 seg.) «Porfirio, secondo la sua abitudine, riferisce ciò ad Antioco».

(7) «Porfirio interpreta «Un tempo e i tempi e metà del tempo» come (se fossero) tre anni e mezzo... Se quindi le (frasi) precedenti, che evidentemente sono state scritte sull'Anticristo, Porfirio le riferisce ad Antioco e ai tre anni e mezzo, nei quali, dice, il tempio fu abbandonato, allora anche ciò che segue: «E il suo regno (sarà) eterno, e tutti i re lo serviranno e gli obbediranno» egli (*scil.* Porfirio) deve dimostrare (che si riferisce) ad Antioco o, come lui stesso crede, al popolo dei Giudei: è evidente che ciò non sta in piedi in alcun modo [...] «Quando il popolo di Dio sarà stato disperso» – durante la persecuzione di Antioco, come vuole Porfirio, allora queste cose si compiranno»[215].

(11) «Porfirio dice che questi 1290 giorni si sono compiuti durante il periodo di Antioco e la desolazione del tempio».

(12) «Porfirio spiega questo passaggio così: i quarantacinque giorni che si sommano ai milleduecentonovanta alludono alla vittoria contro i generali di Antioco, quando Giuda Maccabeo combattè coraggiosamente e purificò il tempio; distrusse la statua e offrì vittime nel tempio di Dio».

(13) «Inutilmente Porfirio vuole riferire ogni cosa ad

chum, cuius calumniae, ut diximus, plenius responderunt Eusebius Caesarensis et Apolinarius Laodicenus et ex parte disertissimus vir martyr Methodius, quae qui scire voluerit, in ipsorum libris poterit invenire».

(X) Hieron. *Comm. in Jesaj.* IX, c. 30: «*Hoc adnotavimus, ut quod in Danielis estrema legimus visione deum Maozin, non ut Porphyrius somniat, deum viculi Modim* (*Moden*), *sed robustum deum et fortem intellegamus*». (Siehe oben sub U, 34). Vgl. *Comm. in Jesaj.* XI *praef.*: «(Nach Anführung einer Wolke von kirchlichen Scriftstellern, die er zur Erklärung der Danielschen Jahrwochen herangezogen habe) *nolui sic unum recidere, ut viderer alios condemnare. Et certe si tanti et tam eruditi viri fastidiosis lectoribus displicent, quid de me facturi erant, qui pro tenuitate ingenioli invidorum morsibus pateo?... Intelligant me non omnium probare fidem, qui certe inter se contrarii sunt, sed ad distinctionem Josephi Porphyriique dixisse, qui de hac questione plurima disputarunt*».

Das in Nr. 43 Mitgeteilte stammt größtenteils aus Porphyrius, auch wo es nicht ausdrücklich als sein Eigentum von Hieronymus bezeichnet ist. An zahlreichen Stellen sind aber leicht zu unterscheidende Sätze des Hieronymus dazu aufgenommen. Weil sie Rückschlüsse auf das von Porph. Ausgeführte ermöglichen. Das in runde Klammern Gesetzebezeichnet Varianten.
Was Hieron. in der *Praef.* zur Übersetzung des Buches Daniel («Vulgata») und *Adv. Ruf.* II, 33 zum Daniel-Kommentar des Porphyrius bemerkt hat, s. oben «Zeugnisse» Nr. XVII (Schluß). Was er im Daniel-Kommentar (zu c. I, 1) zum Geschlechtsregister Jesu bei Matthäus bemerkt hat, s. unter Nr. 11.
Zu Daniel-Porphyrius-Hieronymus s. die Studie von Lataix in der *Rev. d'hist. et de Litt. Relig.* II, 1897, p. 164 ff., 268 ff., Müller, *Frag. Histor. Graec.* III p. 688. – Oben zu Absatz B vgl. Julius Af-

Antioco, alla sua calunnia; come abbiamo detto, hanno replicato in modo più che soddisfacente Eusebio di Cesarea e Apollinare di Laodicea e in parte il martire Metodio, uomo eloquentissimo; chi volesse conoscerle potrà trovar(le) nei loro libri».

(X) Hieron. *Comm. in Jesaj.* IX, c. 30: «Abbiamo notato questo: ciò che leggiamo nell'ultima visione di Daniele è il dio Maozin, non come vaneggia Porfirio, il dio del villaggio di Modim (Moden), ma intendiamo un dio vigoroso e forte». (Vedi sopra alla lettera U, 34). Cfr. *Comm. in Jesaj.* XI *praef*: «(Girolamo ha preso le citazioni di un nugolo di scrittori ecclesiastici per spiegare Daniele) Così non ho voluto eliminarne nemmeno uno (*scil.* scrittore) affinchè non sembrasse che accusassi gli altri. E certamente se uomini tanto grandi e tanto eruditi non piacciono ai lettori arroganti, che cosa faranno di me, che a causa della scarsità di ingegno sono esposto ai morsi degli invidiosi?... Comprendano che io non approvo la veridicità di tutti, che indubbiamente sono in contrapposizione fra di loro, ma ho detto (queste cose) per distinguere Giuseppe e Porfirio, che trattarono diffusamente questo argomento».

Questo frammento che nel nr. 43 viene diviso in due proviene sicuramente da Porfirio, anche se non è esplicitamente detto, da Girolamo come di sua provenienza. In numerosi passi è però facile distinguere frasi di Girolamo accolte poiché rendono possibili le conclusioni riferite a Porfirio. Ciò pone tra parentesi la questione delle varianti. Per ciò che Girolamo nella *Praef.* nella traduzione dei libri di Daniele («Vulgata») e nell'*Adv. Ruf.* II, 33, ha notato nel *Commentario a Daniele* di Porfirio, vedi sopra «Testimonianze» nr. XVII (conclusione). Per ciò che nel *Commentario a Daniele* (c. I, 1) ha notato nella genealogia di Gesù di Matteo, vedi sopra il nr, 11. Su Daniele – Porfirio – Girolamo vedi lo studio di Lataix nella *Rev. d'hist. et de Litt. Relig.* II, 1897, p. 164 segg., 268 segg., Müller, *Frag. Histor. Graec.* III p.

ric. *Ep. ad Orig.* (Texte u. Unters. Bd. 34, 3 S. 79): «Ὡς δὲ ὁ μὲν ὑπὸ πρῖνον ἔφασκεν, ἀποκρίνεται πρίσειν αὐτὸν τὸν ἄγγελον· τῷ δὲ ὑπὸ σχῖνον εἰρηκότι, σχισθῆναι παραπλησίως ἀπειλεῖ ἐν μὲν οὖν Ἑλληνικαῖς φωναῖς τὰ τοιαῦτα ὁμοφωνεῖν συμβαίνει, παρὰ τὴν πρῖνον τὸ πρῖσαι καὶ σχίσαι παρὰ τὴν σχῖνον, ἐν δὲ τῇ Ἑβραΐδι τῷ παντὶ διέστηκεν».
Porphyrius hat den Africanus benutzt. Vgl. auch Hieron., *Comm. in Daniel* 13, 58f.: «*Quia Hebraei reprobant historiam Susannae, dicentes eam in Danielis volumine non haberi, debemus diligenter inquirere nomina* σχίνου καὶ πρίνου, *quae Latine ilicem et lentiscum interpretantur, si sint apud Hebraeos et quam habeant etymologiam, ut a* σχίνῳ *scissio et a* πρίνῳ *sectio sive serratio dicatur lingua eorum. Quod si non fuerit inventum, necessitate cogemur et nos eorum acquiescere sententiae, qui Graeci tantum sermonis hanc volunt esse* περικοπήν (so Porphyrius), *quae Graecam habeat tantum etymologiam et Hebraicam non habeat*». – (1) Zu μεταφορικῶς (43 W Schluß.) s. Nr. 69 (ἀλληγορικῶς) u. 54.

44.

Hieron. *Comm. in Matth.* (zu 24, 16 f): «*de hoc loco, i.e. de abominatione desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stante in loco sancto multa Porphirius XIII operis sui volumine contra nos blasphemavit, cui Eusebius Caesariensis episcopus tribus voluminibus XVIII, XIX, XX, Apolinarius quoque scripsit plenissime, superfluusque conatus est uno capitulo velle dissertere, de quo tantis versuum milibus disputatum est*».

Lataix (p. 164) vermutet, daß «XIII» ein Schreibfehler für «XII» ist, da das Buch Daniel im 12. Buch von Porphyrius behandelt

688. – Sul capoverso B cfr. Julius Afric. *Ep. ad Orig.* (*Texte u. Unters.* volume 34, 3 cap. 79): «Come quello (l'anziano) disse: sotto il rovere, (Daniele) rispose che lo stesso angelo lo avrebbe segato; similmente alla risposta: sotto il lentisco, (Daniele rispose) ti spaccherà in due; perciò (Daniele) minaccia in lingua greca la quale accorda queste (due) espressioni nel medesimo suono: sotto il rovere con segare e ti spaccherà in due con sotto il lentisco; nella lingua ebraica invece (l'espressione) differisce completamente». Porfirio ha utilizzato Giulio Africano. Cfr. Anche Hieron., *Comm. in Daniel* 13, 58 seg.: «Poichè gli Ebrei respingono la storia di Susanna, in quanto sostengono che essa non si trova nel libro di Daniele, dobbiamo cercare scrupolosamente di scoprire se le parole *schìnu kai prìnu*, che si traducono in Latino con leccio e lentisco, esistano presso gli Ebrei e che etimologia abbiano, per (sapere se) nella loro lingua *schìno* si dice dividere e *prìno* si dice tagliare o piuttosto segare. Se ciò non verrà trovato, saremmo anche noi costretti di necessità a prestar fede al parere di coloro (cioè Porfirio) che vogliono che questa sia soltanto una *pericopèn* della lingua greca, di cui ci sia soltanto l'etimologia greca e non quella ebraica». – (1) Per μεταφορικῶς (43 W conclusione) vedi nr. 69 (ἀλληγορικῶς) e il nr. 54.

44.

Hieron. *Comm. in Matth.* (24, 16 seg.): «Su questo passo, cioè sull'abominio della desolazione, che viene predetto dal profeta Daniele, che si trova in un luogo santo, Porfirio nel tredicesimo libro della sua opera contro di noi proferì bestemmie, a cui (replicò) Eusebio vescovo di Cesarea nei libri diciotto, diciannove e venti; anche Apollinare scrisse in modo molto esaustivo. Per cui è inutile cercare di voler discutere in un capitolo ciò che è stato trattato in molte migliaia di righe»[216].

Il Lataix (*Le commentaire de S. Gerome sur Daniel*, «Revue de l'Histoire et de la Literature Religieuse», Tomo II, 1897, p. 164) crede che «XIII» sia un errore di scrittura (un lapsus calami) per

worden sei. Die Annahme liegt sehr nahe, ist aber nicht notwendig, da sich die Widerlegung auch noch aufs 13. Erstrecken konnte oder da Porph. im 13. auf eine Danielstelle zurückgekommen sein kann. Auffallen ist das «scripsit plenissime superflueque» [so die Überlieferung] neben dem Folgenden. Lataix (a.a.O.) vermutet einen schweren Fehler und will «vigesimo sexto» für «plenissime» einsetzen (nach Nr. 43 A). Allein die Stelle ist geheilt, wenn «superfluusque» (Wil.) gelesen wird; dann ist auch «velle disserere» nicht mehr anstößig. Zu «tantis versuum millibus» s. Zeugnisse Nr. XVII: «multis versuum millibus» an vier Stellen.

45.

Hieron., *Comm. in Osee* (zu 1, 2): «*Si quis autem contentiosus, et maxime gentilium, noluerit figuraliter dictum recipere et irriserit prophetam fornicariae copulatum, opposamus ei etc*».

Hieron., *Comm. in Osee* (zu 1, 8f.): «*Si quis autem contentiosus interpres noluerit recipere ista, quae diximus, sed meretricem nomine Gomer, filiam Deblaim, primum et tertium masculos, secundam, quae media est, feminam intellexit procreasse, hoc volens scripturam sonare quod legitur, respondeat quomodo*» *etc.*

Bezieht sich wahrscheinlich auf Porphyrius. – Daß *Praefat. Comm. in Ezech.* nicht «Porphyrium» (in Verbindung mit Sizilien) zu lesen ist, sondern «Porphyrionem» (der Gigant), hat schon Valesius sichergestellt.

46.

Augustin., *Ep. 102* (*ad Deogratias, sex quaestiones contra paganos expositas continens*), 30: «*Postrema quaestio*

«XII»: in effetti il libro di Daniele viene criticato nel XII libro di Porfirio. L'ipotesi è molto probabile, ma non è certa, in quanto la stessa confutazione (di Daniele) potrebbe trovarsi anche nel XIII libro. Un passo di Daniele potrebbe dimostrare che la confutazione potrebbe estendersi al XIII libro. Ciò che dà nell'occhio è la frase: «scrisse in modo molto esaustivo. Per cui è inutile» [così la tradizione] accanto a ciò che segue. Lataix (*Ibidem*) ipotizza un grave errore (di Girolamo) e vorrebbe mettere «ventiseiesimo» invece di «in modo molto esaustivo» (come il nr. 43 A). Solo così il passo è verosimile, nel caso in cui si debba leggere «per cui è inutile» (Wil.); poi c'è anche «voler discutere» che non è fuori luogo. Su «molte migliaia di versi» vedi le Testimonianze nr. XVII: qui l'espressione «molte migliaia di versi» si trova in quattro punti.

45.

Hieron., *Comm. in Os.* (1, 2): «Se invece qualche scrittore polemico, sopra tutto fra i gentili, non avrà voluto leggere il passo in modo allegorico e avrà deriso il profeta che si accoppia con una prostituta, obiettiamogli ecc.».

Hieron., *Comm. in Os.* (1, 8 seg.): «Se invece qualche interprete polemico non avrà voluto accettare quanto abbiamo detto, ma ha inteso che la meretrice di nome Gomer, figlia di Deblaim ha concepito (due) maschi, il primo e il terzo, e una femmina, la seconda, che sta in mezzo (tra i due maschi), volendo così interpretare la scrittura alla lettera[217], risponda in che modo»[218] ecc.

Probabilmente si allude a Porfirio – Nella *Praefat. Comm. in Ezech.* (in relazione alla Sicilia) non bisogna leggere «Porfirio», ma «Porfirione» (il gigante), come ha ben dimostrato Valesio.

46.

Augustin., *Ep. 102* (a *Deograzia*, contenente sei argomenti presentati contro i pagani), 30: «L'ultimo argo-

proposita est de Jona nec ipsa quasi ex Porphyrio sed tamquam ex irrisione paganorum; sic enim posita est: "Deinde quid sentire", inquit, debemus de Jona, qui dicitur in ventre ceti triduo fuisse? Quod satis 'απίθανον (1) *est et incredibile transvoratum cum veste hominem fuisse in corde piscis; aut si figura est, hanc dignaberis pandere. Deinde quid sibi etiam illud vult supra evomitum Jonam cucurbitam natam? Quid causae fuit, ut haec nasceretur? Hoc enim genus quaestionis multo cachinno* (2) *a paganis graviter inrisum animadverti.*

Cf. Hieron., *Comm. in Jonam* 2, 1 ff.: «*Nec ignoro, quosdam fore, quibus incredibile videatur, tribus diebus ac noctibus in utero ceti, in quo* [sic] *naufragia dirigebantur, hominem potuisse servari, qui utique fideles erunt aut infideles*»...

Augustin., *1oc. cit.* c. 32: «*et tamen si hoc, quod de Jona scriptum est, Apuleios Madaurensis vel Apollonius Tyaneus fecisse diceretur…, si de istis quos magos et philosophos laudabiliter nominant, tale aliquid narraretur, non iam in buccis creparet risus, sed typhus, ita rideant scripturas nostras, quantum possunt*».

(1) ἀπίθανον: hier schimmert das griechische Original durch; s. Nr. 55: ἀπιθάνως. (2) *multo cachinno*: s. Nr. 49 und sonst. – Zu Apulejus und Apollonius s. Nr. 4. – Die Meinung Augustins, dies stamme nicht von Porphyrius, ist schwerlich von Belang, er suchte den von ihm als Philosophen hochgeschätzten Gelehrten zu entlasten.

mento presentato su Giona non (credo provenga) per così dire da Porfirio quanto piuttosto dalla derisione dei pagani; infatti è esposto così: “Che cosa poi dobbiamo pensare, dice, di Giona, che, come si narra, rimase tre giorni nel ventre di un cetaceo? È abbastanza incredibile e straordinario che un uomo sia stato inghiottito con tutti i vestiti nello stomaco di un pesce; oppure se è un’allegoria, ti degnerai di spiegarla. E poi inoltre che cosa significa la zucca[219] cresciuta sopra (la testa) di Giona vomitato (dal pesce)? Quale fu il motivo che la fece nascere? Mi sono accorto infatti che questo genere di argomento è motivo di grandi risate e di pesante derisione da parte dei pagani».

Cfr. Hieron., *Comm. in Jonam* 2, 1 segg.: «Nè ignoro, che ci saranno alcuni ai quali sembrerà incredibile che un uomo si sia potuto salvare tre giorni e tre notti nel ventre di un cetaceo dentro il quale erano confluiti tutti i relitti del naufragio, sia che essi siano fedeli o infedeli»[220].

Augustin., *Ep.* 102, 32: «E tuttavia se ciò che è stato scritto su Giona, si dicesse fatto da Apuleio di Madaura e da Apollonio di Tiana..., se qualcosa di simile venisse narrata su costoro che con espressioni di elogio chiamano maghi, sulle loro bocche non risuonerebbe il riso ma l’orgoglio; così deridano le nostre scritture per quanto possono»[221].

(1) ἀπίθανον: qui è chiaro l’originale greco, vedi il nr. 55: ἀπιθάνως. (2) *multo cachinno*: vedi il nr. 49 e oltre. – Per Apuleio e Apollonio vedi nr. 4 – L’opinione di Agostino, “questo non proviene da Porfirio”, è di poca importanza, giacché l’ammirazione di Porfirio come eccellente filosofo ed erudito condusse a scagionarlo dall’accusa di anticristianesimo.

47.

Euseb., *Demonstr.* VI, 18, 11: «Εἰ δὲ λέγοι τις κατὰ Ἀντίοχον τὸν Ἐπιφανῆ ταῦτα πεπληρῶσθαι, σκεψάσθω εἰ οἷος τέ ἐστιν ἀποδιδόναι καὶ τὰ λοιπὰ τῆς προφητείας κατὰ τοὺς Ἀντιόχου χρόνους, οἷον τὸ αἰχμαλωσίαν πεπονθέναι τὸν λαὸν καὶ τὸ στῆναι τοὺς πόδας κυρίου ἐπὶ τὸ τῶν ἐλαιῶν ὄρος.... καὶ εἰ τὸ «ὄνομα κυρίου» ἐκύκλωσεν τὴν γῆν πᾶσαν καὶ τὴν ἔρημον, ὅτε τῆς Συρίας Ἀντίοχος ἐκράτει».

Höchstwahrscheinlich ist hier Porphyrius gemeint (s. Nr. 43).

47.

Euseb., *Demonstr.* VI, 18, 11: «Se qualcuno dicesse che questi fatti si sono compiuti al tempo di Antioco Epifane, rifletta, se è capace, se anche il resto della profezia si è compiuto ai tempi di Antioco, come la prigionia sopportata dal popolo e il collocare i piedi del Signore sul monte degli ulivi... e se il "nome del Signore" ha cinto tutta la terra e il deserto, quando Antioco occupò la Siria»[222].

Con tutta probabilità qui si allude a Porfirio (vedi nr. 43).

III.
Kritik der Taten und Sprüche Jesu

(Nr. 48-72; Nr. 66-72 speziell zum Joh.-Ev.) *

48.

Makar. III, 18: «Φέρε δέ σοι κἀκείνην ὧδε τὴν λέξιν εἴπωμεν, τίνος χάριν τοῦ πειράζοντος τὸν Ἰησοῦν λέγοντος· Βάλε σεαυτὸν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ (1) κάτω, τοῦτο μὲν οὐ ποιεῖ, φησὶ δὲ πρὸς αὐτόν· Οὐ πειράσεις κύριον τὸν θεόν σου; ὅπερ δοκεῖ μοι δεδοικότα τὸν τῆς καταπτώσεως κίνδυνον τοῦτ' εἰρηκέναι· εἰ γάρ, ὥς φατε, ἄλλα τε πολλὰ διεπράττετο θαύματα καὶ δὴ καὶ νεκροὺς (2) ἀνίστα λόγῳ μόνῳ, ἐχρῆν αὐτὸν παραχρῆμα δεῖξαι ὡς ἱκανὸς καὶ ἑτέρους ἀπὸ κινδύνων ῥύεσθαι ἐν τῷ δισκεῦσαι τοῦ ὕψους ἄνωθεν αὐτὸν κάτω καὶ μηδὲ (3) ὁτιοῦν αὐτὸν λωβηθῆναι τοῦ σώματος, καὶ μάλισθ' ὅτι καὶ γραφικὸν εἰς αὐτόν που διελάλει κεφάλαιον, φάσκον· Ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσί σε μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον (4) τὸν πόδα σου. ὅθεν τοῖς ἐν τῷ ἱερῷ παροῦσι δεῖξαι τῷ ὄντι δίκαιον, ὅτι

* Siehe hierzu die einleitende Bemerkung zu Nr. 2. – Lardner (T. 7, 1838, p. 444) bemerkt: «Dr. Macknight in the *Truth of the Gospel History* p. 319, 320 says: «"Porphyry blames Jesus, as giving encouragement to fraud by the parable of the steward, who wasted his Lord's goods" (*Luk.* 16, 1 ff.). The same observation is also in his *Harmony of the four Gospels* (p. 404, 2nd edit.). Not having in my papers any reference to such a passage of Porphyry, I have written to Dr. Macknight, entreating him to refer me to the place intended by him, where the observation might be found. Nevertheless I have not received from him any such reference. I must therefore conclude, that by some means or other, that learned and laborious writer has been led into a mistake». Ich vermag dem nichts hinzuzufügen.

III.
Critica degli atti e delle parole di Gesù

(nn. 48-72 specialmente di Giovanni evangelista) *

48.

Makar. III, 18: «Suvvia, parliamo di quell'espressione (secondo cui) quando il tentatore dice a Gesù: "Gettati dal tempio" (1), (*scil.* Gesù) non lo fa, ma gli (*scil.* al diavolo) dice: "Non tenterai[223] il signore Dio tuo?" Mi sembra che (egli) ha parlato in questo modo perchè ha temuto il pericolo della caduta; se infatti, come dite, aveva compiuto molti altri miracoli e aveva persino con una sola parola risuscitato i morti (2), immediatamente bisognava che si[224] mostrasse capace[225] di salvare[226] anche altri dai pericoli, gettandosi giù dall'alto della cima (del tempio) senza[227] (3) nemmeno lacerarsi il corpo, soprattutto perchè, da qualche parte c'è un punto rilevante delle Scritture che parla di lui[228] e che dice: "Essi ti porteranno sulle mani perchè il tuo piede non inciampi in una pietra (4). Per ciò sarebbe stato giusto mostrare[229] a coloro che erano presenti nel

* Si veda a tal proposito l'osservazione preliminare al nr. 2 – Lardner (T. 7, 1838, p. 444) nota che: «il Dr. Macknight nell'opera *Truth of the Gospel History* p. 319, 320 afferma: «Porfirio incolpa Gesù per aver accresciuto l'inganno con la parabola dell'amministratore che gestì male le sostanze del suo signore (*Luca* 16, 1 segg.). La stessa osservazione si trova anche nella sua opera dal titolo: *Harmony of the four Gospels* (p. 404, seconda edizione). Non avendo nei miei documenti alcun riferimento al passo di Porfirio, ho scritto al Dr. Macknight, pregandolo di indicarmi il punto proposto da lui, dove si poteva trovare l'osservazione. Tuttavia non ho ricevuto da lui alcun riferimento. Per cui devo concludere che, in un modo o nell'altro, quel dotto e laborioso scrittore si è sbagliato». (Harnack conclude) Non ho niente da aggiungere.

θεοῦ παῖς ἐστι καὶ παντὸς κινδύνου δύναται αὐτόν τε καὶ τοὺς αὐτοῦ ῥύεσθαι».

(1) ff. *Matth.* 4. 6 (ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ sonst kein Zeuge). (2) f. S. *Mark.* 5, 41; *Luk.* 7, 14; *Joh.* 11, 43. ἱκανὸν Cod., corr. Wil. (3) μηδὲν Cod., corr. Wil. (4) f. *Matth.* 4, 7.

49.

Makar. III, 4: «Εἰ δὲ θέλοι τις κἀκείνην τὴν ἱστορίαν εἰπεῖν, ὄντως ὕθλος φανεῖται καπηλικὸς τὸ λεχθέν, ὁπηνίκα Ματθαῖος (1) μὲν δύο δαίμονας ἀπὸ μνημείων λέγει ἀπαντῆσαι τῷ Χριστῷ, εἶτα φοβηθέντας τὸν Χριστὸν εἰς χοίρους ἀπελθεῖν καὶ ἀποκτεῖναι πολλούς. Μάρκος (2) δὲ καὶ ἀριθμὸν ὑπέρμετρον οὐκ ὤκνησεν ἀναπλάσαι τῶν χοίρων· φησὶ δὲ οὕτως· Ἔλεγεν αὐτῷ· ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου· καὶ ἐπερώτησεν αὐτόν· τί σοι ὄνομα· καὶ ἀπεκρίθη..., ὅτι πολλοί... καὶ παρεκάλει αὐτόν, ἵνα μὴ ἐκβάλῃ αὐτὸν ἔξω τῆς χώρας. ἦν δὲ ἐκεῖ ἀγέλη χοίρων βοσκομένη, καὶ παρεκάλει αὐτὸν τὰ δαιμόνια, ὅπως ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς ἀπελθεῖν εἰς τοὺς χοίρους. καὶ ἀπελθόντες εἰς τοὺς χοίρους ὥρμησαν κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς δισχίλιοι, καὶ ἀπεπνίγησαν· οἱ δὲ βόσκοντες ἔφυγον. ὢ μῦθος, ὢ λῆρος, ὢ γέλως ὄντως πλατύς. χοίρων πλῆθος δισχιλίων εἰς θάλασσαν ἔδραμε καὶ συμπνιγὲν ἀπώλετο. καὶ πῶς ἀκούων τις, ὡς οἱ δαίμονες παρακαλοῦσιν, ἵνα μὴ πεμφθῶσιν εἰς ἄβυσσον, εἶτ' ὁ Χριστὸς παρακληθεὶς τούτους οὐκ ἔπεμψεν, ἀλλὰ τοῖς χοίροις αὐτοὺς ἐπαπέστειλεν, οὐκ ἐρεῖ· φεῦ τῆς ἀπαιδευσίας. φεῦ τῆς κωμικῆς πλάνης, φονίων πνευμάτων καὶ βλάβην ἐν κόσμῳ πολλὴν ἐργαζομένων λαμβάνειν ἀξίωσιν καὶ ὅπερ ἐβούλοντο, τοῦτ' ἐπιτρέπειν αὐτοῖς. ἐβούλοντο δ' οἱ δαίμονες χορεύειν ἐν βίῳ καὶ παίγνιον

tempio, che egli era (è) il figlio di Dio, e poteva salvare da ogni pericolo sè stesso[230] e i suoi»[231].

(1) segg. *Matteo* 4. 6 (ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ: non vi è altra testimonianza oltre a questa). (2) seg. vedi. *Marco* 5, 41; *Luca* 7, 14; *Giovanni* 11, 43. ἱκανὸν Cod., ha corretto Wilamowitz (3) μηδὲν Cod., ha corretto Wilamowitz (4) seg. *Matteo* 4, 7.

49.

Makar. III, 4: «E se qualcuno volesse[232] parlare anche di quella storia, sembrerebbe veramente[233] una sciocchezza (detta) a buon mercato, allorchè Matteo (1) dice che due demoni (usciti) dai sepolcri andarono incontro a Cristo, ma poi per timore di Cristo entrarono nei porci e ne uccisero molti. Marco (2) inoltre non si è nemmeno vergognato di inventare un numero smisurato di porci. Così racconta: "Egli disse: "Esci da quest'uomo o spirito impuro; ed (egli) gli domandò: qual è il tuo nome? E quello rispose[234]..., perchè (siamo) molti... E lo pregò di non buttarlo fuori dal paese[235]. Ora si trovava là un branco di porci che pascolava e i demoni lo pregarono affinchè permettesse loro di entrare nei porci; e, una volta entrati nei porci, si gettarono, (erano) circa in duemila[236], dal dirupo nel mare, e annegarono. I pastori invece fuggirono via. Oh favola, oh sciocchezza, oh ridicolaggine veramente enorme. Una massa di circa duemila porci ha corso verso il mare e sono morti tutti annegati. E non so come qualcuno, udendo che i demoni (lo) pregano di non essere mandati nell'abisso, e quindi Cristo, supplicato da loro, non li manda, ma li fa entrare nei porci, non direbbe: "oh che ignoranza! Ah che comica aberrazione, accogliere la richiesta di spiriti assassini che hanno fatto parecchio danno nel mondo e permettere loro (di fare) ciò che volevano". Infatti i demoni volevano nella vita

ποιεῖν τὸν κόσμον ἀκόρεστον (3)· ἐβούλοντο γῆν συμμίξαι καὶ θάλασσαν καὶ πενθικὸν τὸ σύμπαν ἐκτελέσαι θέατρον· ἐβούλοντο τὰ στοιχεῖα ἐκταράξαι τῇ συγχύσει καὶ κτίσιν ὅλην ἀμαλδῦναι τῇ βλάβῃ· [οὐ γὰρ] (4) ἐχρῆν δ' οὖν τοὺς κακῶς διαθεμένους τὸν ἄνθρωπον εἰς ὅπερ ἀπηύχοντο τῆς ἀβύσσου χωρίον βαλεῖν, τοὺς ἀρχεκάκους, ἀλλ' (5) οὐ θηλυνόμενον αὐτῶν τῇ παρακλήσει ἑτέραν ἐπιτρέψαι συμφορὰν ἀπεργάσασθαι. εἰ γὰρ ὄντως ἀληθὲς τοῦτο καὶ μὴ πλάσμα τυγχάνει, ὡς ἡμεῖς σαφηνίζομεν, πολλὴν ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ κατηγορεῖ κακίαν, ἐλαύνειν μὲν ἐξ ἑνὸς ἀνθρώπου τοὺς δαίμονας, τούτους δὲ χοίροις ἐπιπέμπειν ἀλόγοις καὶ τοὺς συβώτας ἐκδειματῶσαι τοῖς φόβοις καὶ φεύγειν ἀπνευστὶ ποιῆσαι (6) ἐν ταραχῇ καὶ πόλιν ἐπὶ τῷ γενομένῳ σοβῆσαι θορύβῳ. οὐ γὰρ δίκαιον μὴ μόνον ἑνὸς ἢ δυοῖν ἢ τριῶν ἢ τρισκαίδεκα, ἀλλὰ παντὸς ἀνθρώπου θεραπεῦσαι τὴν βλάβην, καὶ μάλισθ' ὅτι τούτου χάριν αὐτὸν ἐπιστῆναι τῷ βίῳ μαρτυρούμενον (7); ἀλλ' ἁπλῶς ἕνα μὲν δεσμῶν ἀοράτων ἐκλύειν, ἄλλοις δὲ τοὺς δεσμοὺς ἀποστέλλειν ἀφανῶς, καί τινας μὲν τῶν φόβων ἐλευθεροῦν αἰσίως, τινὰς δὲ τοῖς φόβοις περιβάλλειν ἀλόγως, τοῦτο οὐ (8) κατόρθωμα, ἀλλὰ κακουργία δικαίως ἂν κληθείη. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῷ πολεμίων λαμβάνειν ἀξίωσιν ἐπὶ χώραν ἑτέραν οἰκεῖν καὶ κατανέμεσθαι ὅμοιον πράττει βασιλεῖ φθείροντι τὸ ὑπήκοον, ὅστις, ἀδυνατῶν ἐκ πάσης χώρας ἐλάσαι τὸν βάρβαρον, εἰς τόπον ἐκ τόπου τοῦτον ἐκπέμπει μένειν, χώραν ἐκ τοῦ κακοῦ μίαν ἐξαιρούμενος καὶ μίαν ἔκδοτον τῷ κακῷ δωρούμενος. εἰ γοῦν καὶ ὁ Χριστὸς ὁμοίως ἀδυνατῶν τότε τῆς ἐνορίου ἐλάσαι τὸν δαίμονα εἰς ἀγέλην αὐτὸν τῶν χοίρων ἐξέπεμπε, τερατῶδες μὲν ὄντως τοῦτο καὶ χρᾶναι (9) τὴν ἀκοὴν [ποιεῖ] (10) δυνάμενον, μεστὸν δὲ φαύλης ὑπονοίας

danzare e fare del mondo un incessante sollazzo[237] (3); volevano mescolare la terra e il mare e fare di (questa) fusione uno spettacolo lugubre; volevano sconvolgere gli elementi nella confusione e distruggere tutto l'universo (mandandolo) in rovina. Non[238] era infatti opportuno dunque gettare nell'abisso, verso cui avevano supplicato (Cristo di non andare), coloro che erano malvagiamente disposti nei confronti dell'uomo, (cioè) i[239] princìpi del male, e senza[240](5) farsi piegare dalla loro supplica, affidare (loro) un altro destino da compiere. Infatti se realmente[241] ciò è vero e non si tratta di un'invenzione, come sosteniamo[242], l'episodio di Cristo mostra molta malizia: cacciare i demoni da un uomo, mandarli in porci privi di ragione, atterrire i porcari e farli[243] (6) fuggire a perdi fiato in preda alla confusione e mettere in agitazione e in subbuglio la città per l'accaduto. Infatti non sarebbe stato giusto[244] curare il male di uno solo o di due o di tre o di tredici, ma di ciascun uomo, soprattutto perchè, come da lui stesso testimoniato[245] (7), era venuto al mondo per questo motivo? Per farla breve liberare una sola persona dalle catene invisibili, per trasferire segretamente le catene ad altri; alcuni opportunamente liberati dalle paure, altri incomprensibilmente[246] incatenati alle paure; questo fatto potrebbe giustamente chiamarsi non una buona azione (8) ma una cattiveria. Non solo, ma accettando la supplica dei nemici[247] di abitare e danneggiare un altro paese, si comporta alla stessa maniera di un re che manda in rovina i sudditi, e che incapace di cacciare lo straniero da tutto il paese, lo manda a dimorare[248] da una parte all'altra, liberando dal male (una parte del) paese e dando in consegna (l'altra parte) allo (stesso) male. Se allora dunque anche Cristo incapace allo stesso modo di cacciare il demone dal territorio[249] lo fece entrare in un branco di porci, questo fatto è veramente mostruoso e capace di profanare[250] (9) l'orecchio[251] (10), e rende (que-

ἐργάζεται. εὐθὺς γὰρ ταῦτ’ ἀκούσας <εἰ> εὖ φρονῶν ἔκρινεν αὐτόθεν δικάσας τὴν ἀφήγησιν, καὶ ψῆφον ἀνάλογον ἐπῆγε (11) τῷ πράγματι λέγων· εἰ μὴ πᾶσαν τὴν ὑφήλιον τῆς βλάβης ἐλευθεροῖ, ἀλλ’ εἰς διαφόρους χώρας φυγαδεύει τὰ βλάπτοντα καί τινων φροντίζει καί τινων οὐ κήδεται, οὐκ ἀσφαλὲς τούτῳ προσφεύγειν καὶ σώζεσθαι· ὁ γὰρ σωθεὶς τοῦ μὴ σωθέντος λυπεῖ τὴν διάθεσιν, καὶ ὁ μὴ σωθεὶς τοῦ σωθέντος ὑπάρχει κατήγορος. ὅθεν, ὡς ἐγὼ κρίνω, πλάσμα τῆς ἱστορίας ταύτης (12) ἡ ἀφήγησις. εἰ δ’ οὐ πλάσμα τυγχάνει, τῆς δ’ ἀληθείας συγγενές, γέλως ὄντως ἱκανὸς τῶν χασμωμένων ἐστί. φέρε γὰρ ὧδε τουτὶ σαφῶς ἐξετάσωμεν, πῶς ἐν Ἰουδαίᾳ γῇ τοσοῦτο πλῆθος τότε χοίρων ἐνέμετο τῶν μάλιστα ῥυπαρῶν καὶ μισουμένων τοῖς Ἰουδαίοις βοσκημάτων ἄνωθεν, πῶς δὲ καὶ πάντες οἱ χοῖροι ἐκεῖνοι συνεπνίγησαν (13), λίμνης οὐ θαλάσσης βαθείας ὑπαρχούσης. καὶ ταῦτα μὲν νηπίοις κρίνειν παραχωρήσωμεν!».

(1) f. *Matth.* 8, 28ff. (2) ff. *Mark.* 5, 8ff. (ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου A 33 al 5 c f i l q al vid Vulg.> ἐκ τοῦ ἀνθρώπου die andern – ἐπερώτησεν A a c e ff 2 i q, vgl. *Luk.* > ἐπηρώτα die meisten – σοι ὄνομα mit D ital., Vulg. > ὄνομά σοι die meisten – ἀπεκρίθη ohne λέγων D a b e f i q, λέγει αὐτῷ oder ἀπεκρίθη λέγων die anderen – es fehlen (wohl zufällig) die Worte vor ὅτι: λεγιὼν ὄνομά σοι – nach πολλοὶ fehlt ἐσμεν – nach αὐτὸν fehlt πολλά – ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ *Mark.*, aber αὐτὸν bieten א L K T be, und «expelleret» lesen zahlreiche sehr alte lat. Codd. – ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει *Mark.*, aber in den Codd. I, 33 (?) fehlt πρὸς τῷ ὄρει – ἀγέλη χοίρων μεγάλη *Mark.*, μεγάλη fehlt auch in D L U, sehr vielen alten lat. Codd., Vulg. – (πάντες) οἱ δαίμονες *Mark.*, δαιμόνια mit D e f – παρακάλεσαν αὐτὸν λέγοντες *Mark.* – πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν

sto racconto) pieno di senso malvagio. Giustamente[252] infatti una persona prudente, dopo aver ascoltato ciò[253], e dopo essersi fatto un'opinione, ha subito condannato il racconto, ed è giunto[254] (11) ad un'adeguata opinione sul fatto dicendo: "se non libera tutto il mondo[255] dal male, ma scaccia gli spiriti del male in diversi paesi e si preoccupa di alcuni ma non si interessa di altri, non vi è alcuna sicurezza nel rifugiarsi e nell'affidarsi a lui". Infatti colui che è salvato addolora lo stato d'animo di chi non è salvato e chi non è salvato diventa l'accusatore di chi è salvato. Da ciò (ne consegue), come io ritengo, che il racconto di questa (12) storia è una finzione. E se non si tratta di una finzione, ma qualche cosa di simile alla verità, allora è veramente degno di risate a crepapelle. Ebbene dunque esaminiamo qui attentamente come a quei tempi, un tale numero di porci pascolava in terra di Giudea, soprattutto perchè fin dal principio (erano considerati) animali impuri e odiati dai Giudei[256]; e in che modo poi tutti quei porci annegarono (13), dal momento che vi era una palude e non un mare profondo[257]? Lasceremo allora giudicare queste cose ai fanciulli!»[258].

(1) seg. *Matteo* 8, 28 segg. (2) segg. *Marco* 5, 8 segg. (ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου riportato nel Cod. A 33 e nei minuscoli al5 c f i l q al vid e nella Vulgata > cambia in ἐκ τοῦ ἀνθρώπου – ἐπερώτησεν A a c e ff 2 i q, cfr. Luca > si trova quasi sempre ἐπηρώτα – σοι ὄνομα col Cod. D ital., nella Vulgata > si trova quasi sempre ὄνομά σοι – ἀπεκρίθη senza λέγων Cod. D e minuscoli a b e f i q, λέγει αὐτῷ oppure ἀπεκρίθη λέγων e altre – manca (in modo accidentale) la parola prima di ὅτι: λεγιὼν ὄνομά σοι – in πολλοὶ manca ἐσμεν – in αὐτὸν manca πολλά – ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ Marco, ma αὐτὸν è presente nei codici א L K T e minuscoli b e, inoltre «expelleret» si legge in numerosi codici latini antichi – ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει Marco, ma nei Codici I, 33 (?) manca πρὸς τῷ ὄρει – ἀγέλη χοίρων μεγάλη Marco, μεγάλη manca anche in D L U, molto diverso nei Codici antichi e nella Vulgata – (πάντες) οἱ δαίμονες *Marco*, δαιμόνια con il cod D e i minuscoli ef – παρακάλεσαν αὐτὸν λέγοντες *Marco* – πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς

Mark., zu der Fassung hier s. *Luk.* 8. 32 – zu καὶ ἀπελθόντες εἰς τ. χοίρ. S. *Matth.* 8, 32 – ἐπνίγοντο *Mark.*, zu ἀπεπνίγησαν s. *Luk.*, 8, 33 [ἀπεπνίγη, S al[3] ἀπεπνίγησαν] – καὶ οἱ βόσκοντες *Mark.*, οἱ δὲ βόσκ. mit Π unc[8] codd., fast allen Lateinern, wie Matth.) Z. 1 θέλοντες Cod., corr. Wil. Z. 7 Im Cod. sind keine Lücken angegeben. (3) ἀκόρεστον muß bleiben, Wil. (4) οὐ γὰρ aus Z. 27 Wil. (5) ἀλλὰ Cod. (für ἀλλ'οὐ) (6) ποιήσας Cod. (7) Vgl. *Joh.* I, 29 und unten Nr. 65. (8) τοῦτο γὰρ Cod. 32 τὸ Cod., τῷ Wil. (9) καὶ χρᾶναι τοῦτο Cod. (10) ποιεῖ streicht Wil. (11) ἐπῆρε Cod. (12) αὕτη für ταύτης? (13) s. Nr. 55.
Zu Porphyrius' Auffassung der Dämonen s. *De abstin.* II, 38-43 und den *Brief an Anebo*; auch Wolff, *Porphyrii de philosphia ex oraculis* 214 ff. 227.

Hieron., *C. Vigilant.* 10: «*Nisi forte in more gentilium impiorumque Porphyrii et Eunomii has praestigias daemonum esse confingans, et non vere clamare daemones, sed sua simulare tormenta*» (zu *Matth.* 8, 29; *Mark.* 5, 7).

Crafer macht darauf aufmerksam, daß dieser Zug sich in der langen Ausführung des Heiden bei Makarius (oben) nicht finde, und schließt daraus auf die Willkür, mit welcher der Heide bei der Wiedergabe des Porphyrius verfahren ist; allein er hat übersehen, daß der Exzerptor die Kritik des Porphyrius nicht vollständig wiedergegeben und speziell *Matth.* 8, 29 (*Mark.* 5, 7) ganz beiseitegelassen hat; auch kann «*et non vere*» usw. dem Eunomius angehören. – Die Zusammenstellung von Porphyrius und Eunomius ist boshaft (vgl. dazu «Zeugnisse» Nr. XXIX: Porphyrius und Origenes). Wo sich dieser über die Dämonen geäubert hat, ist unbekannt.

50.

Makarius, lib. I: Aus dem verlorenen I. Buch des Makarius Magn. (cap. 6) hat Nicephorus in den *Antirrhetica*

χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν *Marco*, per la stesura qui riportata vedi *Luca* 8, 32 – per καὶ ἀπελθόντες εἰς τ. χοίρ. vedi *Matteo* 8, 32 – ἐπνίγοντο *Marco*, per ἀπεπνίγησαν vedi Luc*a*, 8, 33 [ἀπεπνίγη, codice S, minuscoli al[3] ἀπεπνίγησαν] – καὶ οἱ βόσκοντες Marco, οἱ δὲ βόσκ. Con il Cod. Π e minuscoli unc[8], quasi un altro latino, come *Matteo*) Linea 1 θέλοντες Cod., ha corretto Wilamowitz. Linea 7 nel Codice non vi sono alcune citazioni di Luca. (3) ἀκόρεστον secondo Wilamowitz deve rimanere così. (4) οὐ γὰρ dalla linea 27, secondo Wilamowitz (5) ἀλλὰ Codice A (per ἀλλ' οὐ) (6) ποιήσας Codice A (7) Cfr. *Giovanni*, I, 29 e sotto il nr. 65. (8) τοῦτο γὰρ Cod. 32, τὸ Codice A, τῷ Wilamowitz (9) καὶ χρᾶναι τοῦτο Codice A (10) ποιεῖ viene eliminato da Wilamowitz (11) ἐπῆρε Codice A (12) αὕτη per ταύτης? (13) vedi il nr. 55.
Sul concetto di demone in Porfirio vedi *De abstin.* II, 38-43. e la *Lettera ad Anebo*; ed anche Wolff, *Porphyrii de philosphia ex oraculis* 214 segg.; 227.

Hieron., *C. Vigilant.* 10: «A meno che non inventi secondo la ferrea consuetudine dei gentili e degli empi Porfirio ed Eunomio, che queste sono illusioni dei demoni, e che i demoni non gridano veramente, ma simulano le loro sofferenze» (Matteo 8, 29; Marco 5, 7).

Poco dopo Crafer va a ricercare se questo passo arriva dal polemista pagano presente in Macario e non trovatolo (sopra), conclude arbitrariamente che non vi è alcuna provenienza del pagano da Porfirio; solo che ignora che l'epitomatore delle critiche di Porfirio non è sempre riportato e specialmente in *Matteo* 8, 29 (*Marco* 5, 7) è completamente ignorato; ed anche «et non vere» ecc. può appartenere ad Eunomio – L'aver accomunato Porfirio ed Eunomio è scorretto (cfr. per questo «Testimonianze» nr. XXIX: Porfirio ed Origene). Da dove abbia preso questo passo sui demoni, è ignoto.

50.

Makarius, lib. I: Dal I libro perduto di Macario di Magnesia (cap. 6) Niceforo negli I (cfr. *Spicil. Solesm.* I.

(vgl. *Spicil. Solesm.* I. p. 332) eine Stelle zitiert, an welcher Makarius sich mit *Matth.* 9, 20ff. beschäftig (die Geschichte vom blutflüssigen Weib): «Γράφει (*scil.* ὁ Μακάριος) γὰρ ἐν τῷ α’ λόγῳ τῆς αὐτῆς βίβλου κατὰ τὸ ζ’ κεφάλαιον, ἐν ᾧ καὶ περὶ τῶν παρὰ τοῦ Χριστοῦ τελουμένων θαυμάτων διέξεισιν, τοιάδε˙ Τότε δὲ Βερενίκην κτλ.» Es folgt hieraus, daß sich auch Porphyrius mit den Wundern Jesu und so auch mit *Matth.* 9, 20ff. Beschäftig hat. Was er aber zu dieser Stelle bemerkt hat, läßt sich aus dem Zitat des Nicephorus nicht ermitteln.

51.

Makar. II, 7: Nur die Antwort des Makarius ist erhalten, die Ausführung des Porphyrius (II, 1) ist verloren. Porphyrius hat, wie sich aus der «Antwort» ergibt, *Matth.* 10, 34-38 (μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλὰ μάχαιραν κτλ.) angegriffen. In welchem Sinne dies geschehen ist, nämlich in einem pazifistischen, ergibt sich aus den Gegenbemerkungen des Makarius, die von dem Kampfe gegen die bösen Geister, die Sinnlichkeit und Weltlichkeit handeln, zu welchem die Christen verpflichtet sind und zu welchem sie die geistliche Waffenrüstung anlegen müssen. Auch auf die Märtyrer und ihre Trennung von Verwandten und Freunden wird verwiesen; dabei wird die Märtyrerin Thekla ausdrücklich genannt. Ferner sollen die Scharen der Mönche und die Asketen der verschiedensten Art den evangelischen Spruch illustrieren: «Das Schwert» ist geistlich zu verstehen – Porphyrius hatte es also wörtlich genommen – und bedeutet die Kraft, in welcher sich die christlichen Heroen von der Welt geschieden haben: «τούτους πάντας ἡ σωτήριος διέτεμε μάχαιρα ἐν ἑνὶ καθάπερ οἴκῳ ἀτραυματίστως διχάσασα˙ τέμνει γὰρ αὕτη γνώμας καὶ μώλωπας οὐ ποιεῖ... οὐ σώματα διχάζει».

p. 332) ha citato un passo, nel quale Macario si occupa di *Matteo* 9, 20 segg. (la storia dell'emorroissa): «Infatti (*scil.* Macario) scrive queste cose nel I libro, capitolo sesto di quest'opera nel quale esamina i miracoli compiuti da Cristo: "In quel tempo Berenice ecc."». Da ciò ne consegue che anche Porfirio si è occupato dei miracoli di Gesù ed anche di *Matteo* 9, 20 segg. Ma che cosa ha notato in questo passo, non è possibile rintracciarlo dalla citazione di Niceforo[259].

51.

Makar. II, 7: solo la risposta di Macario si è conservata, invece l'obiezione di Porfirio (II, 1) è perduta. Porfirio, come si deduce dalla «risposta», ha attaccato *Matteo* 10, 34-38 (non pensiate che io sia venuto a portare la pace sulla terra, ma la spada ecc.). In un certo senso, che questo sia avvenuto in (modo) pacifico lo si deduce dall'obiezione di Macario, secondo cui la spada significa la lotta contro lo spirito del male, la sensualità e la mondanità, che deve essere operata in quanto legati dal cristianesimo e dalla dottrina ecclesiastica. Per quanto concerne i martiri sembra chiaro il loro distacco da familiari ed amici; così anche la martire Tecla sembra abbia scelto spontaneamente questa strada. Inoltre le schiere di monaci e asceti devono illustrare le più diverse forme del precetto evangelico: la spada è da interpretare spiritualmente – Porfirio invece nel suo attacco prende alla lettera la parola "spada" – che significa la forza, il mezzo con cui gli eroi cristiani hanno abbandonato il mondo: «La spada salvatrice divise tutti quanti senza ferite (e fu come se li separasse) in un'unica dimora; essa infatti taglia (di netto certi) modi di pensare e non lascia contusioni... non sono i corpi che essa divide in due». Infine si deduce da Maca-

Schließlich führt Makarius aus, daß das Schwert auch als εὐαγγελικὴ χάρις Trennung der Apostel vom Gesetz der Beschneidung und der Synagoge bedeute.

Zur Sache s. Tertull. *Adv. Marc.* IV, 29. Schon Marcion hat Anstoß an dem Spruch genommen.

52.

Makar. IV, 9: «Εἴ γε δεῖ κἀκείνην τὴν πεῦσιν μηρυκήσασθαι, ὡς Ἰησοῦς λέγει· (1)Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις, καὶ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ δὲ γέγραπται (2)· Τὰ κρυπτὰ κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν καὶ τὰ φανερὰ ἡμῖν. σαφέστερα οὖν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ αἰνιγματώδη τὰ τοῖς νηπίοις καὶ ἀσυνέτοις γραφόμενα· εἰ γὰρ ἀπὸ τῶν σοφῶν κέκρυπται τὰ μυστήρια, νηπίοις δὲ καὶ θηλαζομένοις (3) ἀλόγως ἐκκέχυται, βέλτιον τὴν ἀλογίαν ζηλοῦν καὶ τὴν ἀμαθίαν· καὶ τοῦτο τῆς σοφίας τοῦ ἐπιδημήσαντος τὸ μέγα κατόρθωμα, κρύψαι μὲν τῶν σοφῶν τὴν ἀκτῖνα τῆς γνώσεως, ἄφροσι δὲ ταύτην ἐκκαλύψαι καὶ βρέφεσιν.».

(1) ff. *Matth.* 11, 25 (ἔκρυψας ℵ B D). (2) f. *Deut.* 29, 29 (ἡμῶν, ἡμῖν A F, ὑμῶν, ὑμῖν die anderen). (3) θηλαζομένοις, s. *Matth.* 21, 26 – ἀλόγως: von zweiter Hand; vielleicht ἀλόγοις s. Nr. 49 Z. 25. Zur Sache vgl. Nr. 54.

53.

Makar. II, 8: Nur die Antwort des Makarius ist erhalten, die Ausführung des Porphyrius (II, 2) ist verlo-

rio che questa spada intesa come «grazia evangelica» ha il significato di separazione degli Apostoli dalla Legge e l'allontanamento dalla Sinagoga[260].

Sull'argomento vedi Tertull., *Adv. Marc.,* IV, 29. Già Marcione si era scandalizzato di questa interpretazione.

52.

Makar. IV, 9: «Se appunto bisogna ruminare quella notizia in cui Gesù[261] dice: (1) "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, per aver tenuto nascoste[262] queste verità ai sapienti e agli intelligenti e per averle rivelate ai piccoli". Ma nel Deuteronomio c'è scritto: (2) "Le cose nascoste (sono) del Signore nostro Dio, invece le cose visibili a tutti (sono) per noi". Per cui devono essere più chiare, e non enigmatiche, quelle cose che sono state scritte per i piccoli e per gli sciocchi; infatti se i misteri sono stati nascosti ai sapienti e, in modo irrazionale[263] sono stati scialacquati ai piccoli e ai lattanti (3), allora è meglio agognare all'irrazionalità e all'ignoranza. Ed ecco il grande successo della sapienza di colui che è venuto tra noi: per un verso il raggio della conoscenza viene tenuto nascosto ai saggi, per un altro verso viene rivelato agli stolti e ai neonati»[264].

(1) segg. *Matt.* 11, 25 (ἔκρυψας nei Codici א B D). (2) seg. *Deut.* 29, 29 (ἡμῶν, ἡμῖν Codici A F, ὑμῶν, ὑμῖν gli altri). (3) θηλαζομένοις, s. *Matth.* 21, 26 – ἀλόγως: di seconda mano; forse ἀλόγοις vedi nr. 49 linea 25 (qui p. 301, linea 14) Sull'argomento cfr. nr. 54.

53.

Makar. II, 8: solo la risposta di Macario si è conservata, l'obiezione di Porfirio (II, 2) è andata perduta. Porfirio

ren. Porphyrius hat sich, wie die «Antwort» zeigt, gegen *Matth.* 12, 48. 49 (τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου κτλ.) gerichtet. Die Widerlegung läßt nicht sicher erkennen, was der Philosoph ausgesetzt hat; denn sie beschränkt sich darauf, zu zeigen, daß Jesu kein ψιλὸς ἄνθρωπος, sondern Gott gewesen sei. Wahrscheinlich hat Porphyrius geschlossen, daß der, welcher eine menschliche Mutter und sogar Brüder hatte, kein Gott gewesen sein kann, sondern ein einfacher Mensch war. Makarius schreibt: «Εἰ δ'οὐδεὶς οὐδὲ ἦν οὐδ'ἔστιν οὐδ'ἔσται ποτὲ ψιλὸς ἄνθρωπος τοιαύτας ἐκτελῶν πραγματείας, πῶς οὐχ ὑποστέλλεσθε τὸν Μονογενῆ τοῦ θεοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον θρυλοῦντες κεκτημένον ἀδελφούς» Doch ist vielleicht auch an das zu denken, was der Heide bei Pseudojustin (Diodor). *Quaest. et Resp. ad Orthod.* 153 (136) als Einwurf erhebt: «Εἰ τὸ τοὺς γονέας ἀθετεῖν ὑπὸ τῆς θείας γραφῆς ἀπηγόρευται, καὶ ὁ μετιὼν τὰ ἀπηγορευμένα ἁμαρτωλὸς ὀνομάζεται, πῶς ἐν διαφόροις τόποις τοὺς οἰκείους γονεῖς ὁ δεσπότης Χριστὸς ἀθετήσας ἀναμάρτητος δείκνυται; Ἐν μὲν γὰρ τῷ γάμῳ, διὰ τὸ Τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι; τῇ μητρὶ λέγειν, ἐπέπληξεν. Ἡνίκα δὲ θεάσασθαι αὐτὸν ἡ μήτηρ ἠθέλησε, μητέρα καὶ ἀδελφοὺς τοὺς τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιοῦντας ὠνόμασε.». Der Schlußsatz (Εἰ δὲ τὰ ῥηθέντα ἐναντίως ἔχει πρὸς ἄλληλα, πῶς τὰ ἀλλήλοις ἐναντία τὴν παῤἀλλήλων οὐ λαμβάνει κατάλυσιν;) erinnert an Porphyrius'Art.

54.

Makar. IV, 8: «Ἄλλο δὲ μυθωδέστερον τούτου καθάπερ ἐν νυκτὶ δόγμα ψηλαφήσωμεν ἐν τῷ (1)· Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, καὶ πάλιν (2)·Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, καὶ αὖθις· (3) Ὁμοία ἐστὶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας; ταῦτα γὰρ οὐκ ἀνδρῶν, ἀλλ' οὐδ'

ha espresso la sua obiezione contro *Matteo* 12, 48-49 (chi è mia madre ecc.)[265]. Bisogna ammettere che si è incerti su che cosa il filosofo abbia basato la sua confutazione, in quanto essa è ridotta; si capisce solo che Gesù non è un «semplice uomo» ma che è stato Dio. Probabilmente Porfirio ha dedotto che costui aveva una madre umana e persino dei fratelli: nessun dio poteva essere tale, ma solo un semplice uomo. Macario scrive: «Se nessuna persona che compie tali opere non era, non è e non sarà mai un semplice uomo, come (potete) non ammirare l'Unigenito (figlio) di Dio, ma blaterate (che) era un semplice uomo che possedeva dei fratelli?». Si pensi inoltre all'obiezione mossa dal pagano dello Pseudo Giustino (Diodoro di Tarso), *Quaest. et Respons. ad Orthod.* 153 (136): «Se il ribellarsi ai genitori viene proibito dalle Sacre Scritture e colui che viola i precetti viene chiamato peccatore, come può il Signore (Gesù) Cristo essere immune dal peccato quando in diversi passaggi (del Vangelo) si mostra nell'atto di ribellarsi ai suoi genitori? Infatti durante le nozze (di Cana) rimproverò la madre dicendole: "Donna che vuoi da me?" E quando la madre volle vederlo, chiamò madre e fratelli coloro che fanno la volontà di Dio ecc.». La frase conclusiva ricorda lo stile di Porfirio: (Se (*scil.* Gesù) agli uni e agli altri fa discorsi in modo opposto, come può risolvere agli altri le aporie provenienti dagli uni?).

54.

Makar. IV, 8: «Brancoleremo come in piena notte nell'esaminare un'altra espressione più fantasiosa in cui (si dice): (1) "Il regno dei cieli è simile ad un chicco di senape", e poi dopo: (2) "Il regno dei cieli è simile al lievito", e ancora: (3) "(Il regno dei cieli) è simile ad un mercante che va in cerca di pietre preziose". Queste favolette infat-

ὀνειροπολούντων γυναίων τὰ μυθάρια· ὅταν γάρ τις περὶ μεγάλων ἢ θείων ἀπαγγέλῃ, κοινοῖς μὲν ὀφείλει καὶ ἀνθρωπίνοις χρῆσθαι παραδείγμασι σαφηνείας ἕνεκεν, οὐ μὴν οὕτω χυδαίοις καὶ ἀσυνέτοις. ταῦτα τὰ ῥήματα, μετὰ τοῦ ταπεινὰ εἶναι καὶ μὴ πρέποντα τηλικούτοις πράγμασιν, οὐδεμίαν ἔχει ἐν ἑαυτοῖς ἔννοιαν συνετὴν οὐδὲ σαφήνειαν· καίτοι σφόδρα προσῆκεν αὐτὰ εἶναι σαφῆ διὰ τὸ μὴ σοφοῖς μηδὲ συνετοῖς, ἀλλὰ νηπίοις γεγράφθαι (4).»

Matth. 13, 31. (2) *Matth.* 13, 33. (3)f. *Matth.* 13, 45. (4) vgl. *Matth.* 11, 25. Dem Porphyrius sind diese Sprüche deshalb ganz unverständlich, weil er sie rein eschatologisch verstand. Z. 6 πράγμασι Cod., παραδείγμασι Wil. Zum Schluß s. Nr. 52.

55.

Makar. III, 6: «Φέρε δέ σοι κἀκείνην ἐκ τοῦ εὐαγγελίου (1) τὴν ῥῆσιν ἀναπτύξωμεν τὴν γελοίως μὲν ὧδε γραφεῖσαν ἀπιθάνως, γελοιωδέστερον δὲ ἔχουσαν τὸ διήγημα, ὁπηνίκα τοὺς μαθητὰς ἀπὸ δείπνου (2) προπέμψας ὁ Ἰησοῦς διαπλεῦσαι τὴν θάλασσαν αὐτὸς ἐπέστη τῇ τετάρτῃ τῆς νυκτὸς αὐτοῖς φυλακῇ δεινῶς ὑπὸ τῆς ζάλης τετρυχωμένοις τοῦ χειμῶνος, ἅτε παννύχιον μοχλεύουσιν [αὐτοῖς] τῇ βίᾳ τῶν κυμάτων· τετάρτη γὰρ τῆς νυκτὸς φυλακή ἐστιν ἡ δεκάτη τῆς νυκτὸς ὥρα, μεθ' ἣν ὑπολείπονται τρεῖς ὑστεραῖοι ὧραι. οἱ γοῦν τὴν ἀλήθειαν τῶν τόπων ἀφηγούμενοί φασι θάλασσαν μὲν ἐκεῖ μὴ εἶναι, λίμνην δὲ μικρὰν ἐκ ποταμοῦ συνεστῶσαν ὑπὸ τὸ ὄρος κατὰ τὴν Γαλιλαίαν χώραν παρὰ πόλιν Τιβεριάδα, ἣν καὶ μονοξύλοις μικροῖς διαπλεῦσαι ῥᾴδιον ἐν ὥραις οὐ πλεῖον δύο, μήτε δὲ κῦμα μήτε χειμῶνα

ti (non esistono) nè tra gli uomini e neanche tra donne[266] sognatrici[267]; infatti, per quanto riguarda la comprensione, quando una persona rivela delle conoscenze superiori o[268]divine, deve servirsi di esempi comuni e (accessibili) agli uomini, e non di esempi così grossolani e sciocchi. Queste parole oltre[269] ad essere volgari, non sono adatte a questo genere di argomenti, e non vi è in essi alcun significato razionale nè chiaro. A dire il vero sarebbe stato assolutamente necessario che questi argomenti fossero comprensibili per il fatto che non erano stati scritti per i sapienti nè per i saggi, ma per i piccoli (4)»[270].

(1) *Matteo.* 13, 31. (2) *Matteo.* 13, 33. (3)seg. *Matteo.* 13, 45. (4) cfr. *Matteo.* 11, 25. Per Porfirio queste parole risultano assolutamente incomprensibili in quanto per lui hanno un significato puramente escatologico. Linea 6 πράγμασι Cod. A, παραδείγμασι Wilamowitz. Per la conclusione vedi il nr. 52.

55.

Makar. III, 6: «Suvvia scopriamo quel passo[271] del Vangelo (1) scritto in modo così risibile e incredibile[272] che racconta una[273] storiella ancora più ridicola, quando Gesù dopo cena (2) mandati i discepoli ad attraversare il mare, apparve loro in persona durante la quarta[274] vigilia della notte, terribilmente estenuati dal turbine della tempesta, visto che avevano lottato[275] per tutta la notte (contro) la violenza delle onde; infatti la quarta vigilia della notte è la decima ora della notte, dopo la quale rimangono altre tre ore. Tuttavia coloro che dicono la verità su quei luoghi sostengono che lì non vi è alcun mare, ma un piccolo lago creato da un fiume sotto un monte presso la regione della Galilea, vicino la città di Tiberiade, che è facile attraversare facilmente con dei piccoli canotti in non più di due ore, e non vi è possibilità che si

χωρῆσαι δυναμένην. ἔξω τοίνυν τῆς ἀληθείας πολὺ βαίνων ὁ Μάρκος σφόδρα γελοίως τοῦτο συγγράφει τὸ μύθευμα τὸ διανυθεισῶν ὡρῶν ἐννέα τῇ δε κάτῃ τὸν Ἰησοῦν ἐπιβάντα – τουτέστι τῇ τετάρτῃ τῆς νυκτὸς φυλακῇ – εὑρεῖν ἐπιπλέοντας τῷ λάκκῳ τοὺς μαθητάς· εἶτα θάλατταν λέγει, καὶ οὐχ ἁπλῶς θάλατταν, ἀλλὰ καὶ χειμαζομένην καὶ δεινῶς ἀγριαίνουσαν καὶ τῇ τῶν κυμάτων ταραχῇ φοβερὸν σφαδάζουσαν, ἵν' ἐκ τούτων ὡς μέγα τι τὸν Χριστὸν ἐνεργήσαντα σημεῖον εἰσαγάγῃ, χειμῶνά τε πολὺν παύσαντα καὶ ἐξαίσιον, κἀκ βυθοῦ καὶ πελάγους σεσωκότα τοὺς μαθητὰς μικροῦ κινδυνεύοντας. ἐκ τοιούτων παιδικῶν ἱστοριῶν ἐγνώκαμεν σκηνὴν σεσοφισμένην εἶναι τὸ εὐαγγέλιον. ἐξ ὧν ἕκαστα ζητοῦμεν λεπτότερον.».

ff. *Mar.* 6, 45-52; *Matth.* 14, 22-33. (2) ἀπὸ δείπνου vgl. *Marc.* 6, 34 ff.; *Matth.* 14, 14 ff. Zu ἀπιθάνως (Z. 2) s. Nr. 46. Z 7 der Mann, der hier auf die Topographen für die Geographie von Palästina verweist, tut das auch Nr. 41 init., macht Nr. 63 eine geographische Bemerkung und ist derselbe, welcher chronologische Probleme studiert hat (s. Nr. 40)

Hieron., *Quaest. in Genes.* c. I, 10: «*notandum quod omnis congregatio aquarum, sive salsae sint sive dulces, iuxta idioma linguae hebraicae maria nuncupentur; frustra igitur Porphyrius evangelistas ad faciendum ignorantibus miraculum, eo quod dominus super mare ambulaverit, pro lacu Genezareth mare appellasse calumniatur, cum omnis lacus et aquarum congregatio maria nuncupentur*».

Siehe *Matth.* 14, 22 ff. – «*ad faciendum ignorantibus miraculum*» vgl. oben Z. 16: «ἵν ἐκ τούτων ὡς μέγα τι τὸν χριστὸν ἐνεργέσαντα

formino nè onde, nè tempeste. Dunque allontanandosi parecchio dalla realtà Marco scrive[276] in modo assolutamente risibile questo racconto secondo cui nove ore[277] erano trascorse, e alla decima – cioè la quarta vigilia della notte – Gesù, dopo aver camminato (sulle acque[278], va) a trovare i discepoli che navigavano sullo stagno. Inoltre egli parla di un mare, e non semplicemente di un mare, ma (un mare) colpito dalla tempesta, terribilmente infuriato e che era agitato spaventosamente dal tumulto delle onde, tutto ciò per mostrare[279] Cristo che compie qualcosa di grande, un miracolo, mentre calma una violenta e straordinaria tempesta, e salva dalla profondità del mare i discepoli che correvano un pericolo da poco. Da questi racconti infantili comprendiamo che il Vangelo è una teatralità scaltramente escogitata. Esaminiamo (allora) più profondamente ciascuna di esse»[280].

(1) segg. *Marco* 6, 45-52; *Matteo.* 14, 22-33. (2) ἀπὸ δείπνου cfr. *Marco* 6, 34 segg.; *Matteo.* 14, 14 segg. Per ἀπιθάνως (linea. 2) vedi. nr. 46. Linea 7 (qui p. 313, linea 10) Qui il polemista rimprovera i topografi per la geografia della Palestina, come si evince dall'inizio del nr. 43, il nr. 63 fa un'osservazione geografica simile, come nel frammento che ha analizzato un problema cronologico. (vedi il nr. 40).

Hieron., *Quaest. in Genes.* c. I, 10: «Bisogna osservare che tutte le masse d'acqua, sia salata che dolce, in ebraico vengono chiamate mari; quindi senza motivo Porfirio accusa gli Evangelisti di chiamare "mare" il lago di Genezareth al (solo) scopo di presentare agli ignoranti il miracolo in cui il Signore aveva camminato sul mare, in quanto ogni lago ed ogni massa d'acqua vengono chiamati "mari"».

Vedi *Matth.* 14, 22 segg. – «al solo scopo di presentare agli ignoranti il miracolo» cfr. Alla linea16 (qui 10-12): «tutto ciò per mostrare Cristo che compie qualcosa di grande, un mira-

σημεῖον εἰσαγάγῃ» – «*pro lacu mare*» vgl. oben Z. 8: «οὐ θάλασσαν, λίμνην δέ» u. s. Nr. 49a Schluß: λίμνης οὐ θαλάσσης.

56.

Hieron., *Comm. in Matth.* (zu 15, 17 f.): «*Omnia evangeliorum loca apud haereticos et perversos plena sunt scandalis, et ex hac sententiola quidam calumniatur, quod dominus, physicae disputationis ignarus, putet omnes cibos in ventrem ire et in secessum digeri*».

In erster Linie ist hier an Porphyrius zu denken. Zur physikalischen Unkenntnis der Jünger s. Nr. 14; hier ist Christus selbst der Unwissende.

57.

Makar. II, 10: Nur die Antwort des Makarius ist erhalten, die Ausführung des Porphyrius (II, 5) ist verloren. Porphyrius hat sich mit *Matth.* 17, 15 (κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιάζεται) beschäftig. Sein Bedenken ergibt sich aus dem Initium der zunächst referierenden Antwort des Makarius: «Τί πρᾶγμα εἶχον οἱ πολλοὶ ταύτης ἀκούειν τῆς φωνῆς (ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως ποτὲ ἔσομαι μεθ’ ὑμῶν;), ἑνὸς ἀξιοῦντος ἢ καὶ σφαλλομένου περὶ τὴν ἀξίωσιν (οὐ γὰρ σελήνη τοῦτον ἀλλὰ δαίμων ἐκόλαζε); τίνος δὲ ἕνεκεν, ἐλεεινῶς τοῦ πατρὸς διὰ τὸν υἱὸν γονυπετοῦντος, ἐπιτιμητικῶς οὐκ αὐτῷ μόνῳ ἀλλὰ καὶ τοῖς ὄχλοις ἀπαντήσας ἐφθέγξατο; οὐ γὰρ ἐχρῆν μᾶλλον ἀσμενίσαι τὴν ἔντευξιν ἅτε περὶ κακουμένου

colo» – «chiamare mare il lago» cfr. La linea 8 (qui p. 313, linea 12): «non un mare ma un lago» e vedi la conclusione del nr. 49a: di lago non di mare.

56.

Hieron., *Comm. in Matth.* (15, 17 seg.): «Tutti i passi dei Vangeli sono pieni di scandalo presso gli eretici e i perversi, e da questa frasetta qualcuno accusa il Signore di essere un ignorante di nozioni scientifiche, perchè crederebbe che tutti i cibi entrano nello stomaco per essere scaricati nel gabinetto».

Nella prima linea si deve pensare a Porfirio. Per l'ignoranza scientifica dei discepoli vedi nr. 14; qui invece è lo stesso Cristo l'ignorante.

57.

Makar. II, 10: solo la risposta di Macario si è conservata, l'obiezione di Porfirio (II, 2) è andata perduta. Porfirio ha espresso la sua obiezione contro *Matteo* 17, 15 (Signore abbi pietà di mio figlio, perchè è lunatico[281]). Deve considerarsi proveniente sicuramente dall'inizio della risposta riportata da Macario: «Che utilità avevano i più di ascoltare questo detto (o generazione incredula[282], fino a quando starò con voi?), se (Gesù) aveva condannato una sola persona[283] che si era anche sbagliata sulla causa (della malattia del figlio) (infatti non era la luna a far soffrire costui (*scil.* il figlio) ma un demone)? Infatti a causa di costui, quando il padre in modo compassionevole si gettò in ginocchio a causa di suo figlio, gridò (*scil.* Gesù) in tono accusatorio, rivolgendosi non solo a lui, (*scil.* al padre), ma anche alle folle. Non era meglio allora accogliere di buon grado la preghiera, visto che era stata fatta con compassione nei

συμπαθῶς γιγνομένην; ἀλλὰ τοὐναντίον ἀποσκορακίζει τῶν ἱκετῶν τὴν δέησιν· δοκεῖ γὰρ ὁ Χριστὸς ἀλόγως ἐκ τοῦ προφανοῦς ἐνυβρίζειν τὸν δῆμον.».

Daß die Antwort sich z. T. wörtlich an den Einwurf des Porphyrius hält, ist an sich deutlich und folgt noch besonders aus dem nicht häufigen Wort ἀποσκορακίζειν (vgl. Nr. 23 Z. 9f). – Daß Jesu und sein Gott nicht dem Ideal der Güte und Barmherzigkeit entsprechen, hat Porphyrius öfters betont.

58.

Makar. III, 5: «Ἄλλην δὲ τούτων ἀσαφεστέραν λέξιν ἐξετάσωμεν, ἔνθα φησίν· Εὐκοπώτερόν ἐστι κάμηλον διὰ ῥαφίδος (1) εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. εἴ γε οὖν τις πλούσιος τῶν ἐν τῷ βίῳ πλημμελημάτων ἀφέμενος, φόνου, κλοπῆς, μοιχείας, φαρμακείας, ἀνοσίου ὅρκου, τυμβωρυχίας, ἱεροσύλου κακίας εἰς τὴν λεγομένην «βασιλείαν οὐρανῶν» οὐκ εἰσάγεται, τί τοῦ δικαιοπραγεῖν τοῖς δικαίοις ὄφελος, εἰ τυγχάνουσι πλούσιοι; τί δὲ τοῖς πένησι βλαβερὸν πράττειν τῶν κακῶν πᾶν ἀνοσιούργημα; οὐ γὰρ ἀρετὴ τὸν ἄνθρωπον εἰς οὐρανοὺς ἀνάγει, ἀλλὰ πενία καὶ πραγμάτων ἔνδεια. εἰ γὰρ τὸν πλούσιον ὁ πλοῦτος ἀποκλείει τῶν οὐρανῶν, ἐξ ἀντιφάσεως ἡ πενία τοὺς πένητας εἰσάγει· καὶ θέμις τοῦτο μαθόντα τινὰ τὸ μάθημα ἀρετῆς μὲν οὐδαμῶς ποιεῖσθαι λόγον, πενίας δὲ μόνης καὶ τῶν αἰσχίστων ἀκωλύτως ἔχεσθαι, ἅτε πενίας οἵας τε σώζειν τὸν πενόμενον καὶ πλούτου τὸν πλούσιον ἀποκλείοντος τῆς ἀκηράτου μονῆς. ὅθεν δοκεῖ μοι ταῦτα μὲν τοῦ Χριστοῦ μὴ τυγχάνειν τὰ ῥήματα, εἴγε τὸν «τῆς ἀληθείας» παρεδίδου «κανόνα», ἀλλὰ πενήτων τινῶν τὰς τῶν πλουτούντων οὐσίας ἐκ τοιαύτης κενοφωνίας ἀφαιρεῖσθαι θελόντων. ἀμέλει γοῦν χθές, οὐ πάλαι, γυναιξὶν εὐσχήμοσι ταῦτ’

confronti di una persona ammalata? E invece manda alla malora la preghiera dei supplici; è evidente quindi che Cristo senza ragione maltratta la folla».

Qui si ritiene la risposta (di Macario) formulata letteralmente contro l'obiezione di Porfirio, ed è chiaro che proviene espressamente dal raro utilizzo della parola ἀποσκορακίζειν (cfr. nr. 23 linea. 9 seg., qui 13 seg.). – Porfirio ha spesso sottolineato che Gesù e il suo Dio non si identificano con l'ideale della bontà e della misericordia.

58.

Makar. III, 5: «Ma esaminiamo un altro detto ancora più oscuro di queste (cose anzidette), dove si dice: "È più facile[284] che un cammello entri per (la cruna) di un ago (1) che un ricco nel regno dei cieli". Se dunque un ricco che durante la vita si astiene dai peccati, (come) omicidio, furto, adulterio, magia, spergiuro, violazione di tombe, sacrilegio, non entra in quello che si chiama "Regno dei cieli", quale utilità c'è per i giusti di agire rettamente, se essi sono (anche) ricchi? E invece quale danno c'è per i poveri nel commettere qualsiasi azione sacrilega? Infatti non è la virtù a far salire l'uomo nei cieli, ma la povertà e l'indigenza. Se infatti la ricchezza tiene fuori il ricco dai cieli, viceversa la povertà fa entrare i poveri; ed è conveniente per una persona che ha imparato questo concetto non tenere in alcun conto la virtù, ma abbracciare liberamente la sola povertà e le azioni più turpi, dato che la povertà è tale[285] da salvare il povero e che la ricchezza tiene fuori il ricco dalla dimora inviolata. Perciò mi sembra che queste non siano le parole di Cristo, se realmente ha trasmesso il "canone della verità", ma (quelle) di alcuni poveri che volevano prendere le sostanze dei ricchi con un tale vaniloquio. In tutti i casi, non molto più tardi di ieri, costoro dopo aver letto a nobildonne: "Vendi quello

ἐπαναγινώσκοντες· Πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς (2), ἔπεισαν πᾶσαν οὐσίαν, ἣν εἶχον, καὶ ὕπαρξιν διανεῖμαι πένησι, καὶ αὐτὰς εἰς ἔνδειαν ἐλθούσας ἐρανίζεσθαι, ἐξ ἐλευθερίας εἰς ἄσεμνον ἀπαίτησιν ἐλθούσας ἐλεεινὸν ἐξ εὐδαιμονίας ἐπελθούσας πρόσωπον καὶ τέλος ἀναγκασθείσας ἐπὶ τὰς ἐχόντων οἰκίας ἀπιέναι· ὅπερ ἐστὶ τῆς πρώτης, μᾶλλον δ'ἐσχάτης ὕβρεώς τε καὶ συμφορᾶς, τῶν οἰκείων ἐκπεσεῖν εὐσεβείας προσχήματι καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἐρᾶν ἀνάγκῃ τῆς ἐνδείας. ἐξ ὧν δοκεῖ μοι ταῦτα γυναικὸς εἶναι καμνούσης τὰ ῥήματα.».

(1) ff. *Matth.* 19, 24 (τρυπήματος vor ῥαφίδος fehlt hier). (2) f. *Matth.* 19, 21 (οὐρανοῖς mit B C D Γ > οὐρανῷ). Zum Lasterkatalog (Z. 4 ff.) s. Nr. 88. – Ἀνοσιούργημα (Z. 7) auch Nr. 69; Ἀνοσιουργός Euseb., *Demonstr.* p. 125, 17 (Heikel). – In der *Ep. ad Marcell.* empfiehlt Porph. zwar nicht den Bettel, aber tritt doch (c. 27 f. 33) für die strengste Bedürfnislosigkeit ein. – Zu ἀκήρατος (Z. 12) s. Nr. 89: ἀκήρατος θεσμός, Porph., *De imag.* 2 (Bidez p. 2[11]): κάλλος ἀκήρατον und *Ep. ad Marcell.* 13: κάλλος ἐκείνου τὸ ἀκήρατον καὶ φῶς τὸ ζωτικὸν ἀληθείᾳ διαλάμπον. – Porph. (Z. 13 f) kennt den kirchlichen Ausdruck παραδιδόναι τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα; er kennt das christliche Mönchtum noch nicht (Z. 15ff).

59.

Makar. II, 9: Nur die Antwort des Makarius ist erhalten, die Ausführung des Porphyrius (II, 3-4) ist verloren. Porphyrius hat sich auf *Mark.* 10, 18 (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός) und *Luk.* 6, 45 (ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ κτλ.) bezogen und aus den beiden Sprüchen einen offenkundigen Widerspruch konstruiert.

che possiedi e dallo ai poveri e avrai un tesoro nei cieli” (2), le convinsero a distribuire ai poveri tutta la ricchezza e le sostanze che (esse) avevano e, ridottesi all’indigenza, a mendicare; dalla libertà (economica) passarono ad una sconveniente e misera condizione di accattonaggio, dalla felicità piombarono in una condizione drammatica[286] e alla fine furono costrette ad andare alle case dei benestanti; a dire il vero questa è la prima, o meglio l’ultima delle prepotenze e delle sventure; spogliate dai beni con la scusa della religione e (spinte) dalla necessità dell’indigenza, desiderare (quelli) degli altri. Da tutto ciò mi sembra che queste siano le parole[287] di una donna malata»[288].

(1) segg. *Matteo* 19, 24 (τρυπήματος prima di ῥαφίδος qui manca). (2) seg. *Matteo.* 19, 21 (οὐρανοῖς, mentre i codici B C D Γ > οὐρανῷ). Per il catalogo dei peccati (linea 4 e seg.) vedi Nr. 88. – Ἀνοσιούργημα (linea 7, qui linea 11) vedi anche nr. 69; Ἀνοσιουργός Euseb., *Demonstr.* p. 125, 17 (Heikel). – Nell’*Ep. ad Marcell.* Porfirio raccomanda di non fare la questua ma di evitarla e attenersi alla più stretta assenza di bisogni (c. 27 seg. 33). – Per ἀκήρατος (linea 12, qui linea 18) vedi nr. 89: ἀκήρατος θεσμός, Porph., *De imag.* 2 (Bidez p. 2[11]): κάλλος ἀκήρατον und *Ep. ad Marcell.* 13: κάλλος ἐκείνου τὸ ἀκήρατον καὶ φῶς τὸ ζωτικὸν ἀληθείᾳ διαλάμπον (la sua bellezza è la sua purezza e la luce è vita che risplende nella verità). – Porfirio (linea 13 seg., qui 20) conosce l’espressione ecclesiastica παραδιδόναι τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα (ha trasmesso il canone della verità) ma non conosce ancora il monachesimo cristiano (linea 15, qui 20 segg.).

59.

Makar. II, 9: solo la risposta di Macario si è conservata, l’obiezione di Porfirio (II, 3-4) è andata perduta. Porfirio ha espresso la sua obiezione contro *Marco* 10, 18 (nessuno è buono se non Dio solo) e *Luca* 6, 45 (l’uomo buono (trae fuori il bene) dal buon tesoro ecc.) e dalle due citazioni costruisce un’evidente contraddizione[289].

60.

Makar. IV, 5: «Ἔνι καὶ ἕτερον ἐκ τοῦ φανεροῦ λαβεῖν ἀμφίβολον ὧδε ῥημάτιον, ἔνθα φησὶν ὁ Χριστός (1)· Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ· πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσι. καὶ ἰδοὺ. ... ἢ καὶ περαιτέρω (2) διΰππευσεν ἔτη καὶ οὐδεὶς οὐδαμοῦ τοιοῦτος ἐπέστη· μή τί γε Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα φήσετε ἄνδρα φιλοσοφίᾳ πάσῃ κεκοσμημένον; ἕτερον δ' οὐκ ἂν εὕροιτε· ἀλλ' οὐ περὶ ἑνὸς ἀλλὰ περὶ πολλῶν λέγει· ἐγερθήσονται. (3)».

(1) ff. *Matth.* 24, 4f (Cod. ἡμᾶς). (2) Die Handschrift bietet τριακόσια (ἢ καὶ περαιτέρω), aber das ist notwendige Korrektur des Makarius, der sein Buch für einen Bericht über eine eben gehaltene Disputation ausgab. Porphyrius hat wohl διακόσια ἢ καὶ περαιτέρω geschrieben. Siehe Nr. 35. Zu Apollonius s. Nr. 4. 63. (3) Zu ἐγερθήσονται s. *Matth.* 24, 11: πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται.

61.

Makar. III, 7: «Αὐτίκα γοῦν ἕτερον λεξίδιον εὑρόντες ἀνακόλουθον ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ τοῖς μαθηταῖς εἰρημένον οὐδ' ἐκεῖνο σιγῆσαι διέγνωμεν, ὅπου λέγει (1)· Τοὺς πτωχοὺς πάντοτε, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. ἡ δὲ αἰτία τῆς ὑποθέσεώς ἐστιν αὕτη· γυνή τις ἀλάβαστρον μύρου κομίσασα (2) κατέχεε κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ· τῶν δὲ θεασαμένων καὶ τοῦ γενομένου τὴν ἀκαιρίαν θρυλούντων εἶπε (3)· Τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; ἔργον καλὸν εἰργάσατο εἰς ἐμέ· τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. ἦσαν γὰρ οὐ μικρῶς

60.

Makar. IV, 5: «È anche possibile mettere in evidenza quest'altro detto poco chiaro, dove Cristo dice (1): "Guardate che nessuno vi[290] inganni; molti infatti verranno nel mio nome dicendo: 'Io sono il Cristo, e trarranno molti in errore'. Ed ecco che sono trascorsi[291]... (2) e più anni e nessuno, da nessuna parte si è presentato come tale; Potreste peraltro dire che Apollonio di Tiana non sia stato un uomo fornito di ogni sorta di sapienza? Del resto voi non ne trovereste un altro (uguale); ma non è di uno ma è di molti che egli (*scil.* Cristo) dice: "Sorgeranno" (3)»[292].

(1) segg. *Matteo.* 24, 4f (Cod. A riporta ἡμᾶς). (2) Il manoscritto riporta τριακόσια (ἢ καὶ περαιτέρω), ma è la correzione necessaria di Macario che pubblicò il suo libro come una relazione di una disputa tenuta ai suoi giorni. Porfirio ha sicuramente scritto διακόσια ἢ καὶ περαιτέρω (duecento e più). Vedi il nr. 35. Per Apollonio vedi nr. 4. 63. (3) Per ἐγερθήσονται vedi *Matteo.* 24, 11: πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται (sorgeranno molti falsi profeti).

61.

Makar. III, 7: «Dunque adesso, dopo aver trovato un'altra frasetta anomala pronunciata da Cristo ai discepoli abbiamo deciso di non passarla sotto silenzio; (è quella) dove dice (1): "I poveri li (avete)[293] sempre, me invece non mi avete per sempre". Il motivo della frase è questo: una donna aveva portato (2) un vaso d'alabastro (pieno) di olio profumato e (lo) aveva versato sulla sua testa; poichè (i discepoli) avevano assistito (al fatto) e avevano borbottato sull'inopportunità dell'accaduto, (egli) disse (3): "Perchè date pene a (questa) donna? Ha fatto una buona azione per me; infatti i poveri li avete sempre con voi, me invece non mi avete per sempre. Infatti (i

γογγύσαντες, ἐπειδὴ (4) μὴ μᾶλλον ἐπράθη πολλῆς τιμῆς τὸ μύρον καὶ τοῖς πτωχοῖς ἐδόθη πεινῶσιν εἰς ἀνάλωμα. διὰ ταύτην ὥσπερ τὴν ἀκαιροφωνίαν τὸ φλυαρῶδες τοῦτο ῥῆμα διεφθέγξατο, φὰς μὴ πάντοτε εἶναι μετ' αὐτῶν, ὁ διαβεβαιούμενος ἀλλαχοῦ καὶ λέγων αὐτοῖς· (5) Ἔσομαι μεθ' ὑμῶν ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. ὡς δ' ἐπὶ τῷ μύρῳ λυπηθεὶς εἶναι πάντοτε μετ' αὐτῶν ἠρνήσατο.».

(1) f. *Matth.* 26, 6-13; *Mark.* 14, 3-9; *Joh.* 12, 1-8. (2) κομίσασα stammt aus *Luk.* 7, 37. (3) ff. *Matth.* 26, 10. 11 (ἔργον ohne γάρ mit ℵ ca a c ff^{1} g$^{1.2}$ am fu for ing etc. – τοὺς πτωχοὺς vor πάντοτε γὰρ mit E F H M Γ al plus 60, vgl. *Joh.* 12, 8). (4) ἐπεὶ μηδὲ Cod., corr. Wil. Zum Schluß s. Nr. 70. (5) *Matth.* 28, 20 (εἰμί für ἔσομαι alle anderen).

62.

Makar. III, 2: «Οὐ μὴν ἀλλὰ κἀκεῖνο μεστὸν ἀσαφείας, μεστὸν δ' ἀπαιδευσίας τὸ ῥῆμα καθέστηκε τὸ ὑπὸ Ἰησοῦ τοῖς μαθηταῖς λεγόμενον· Μὴ φοβηθῆτε (1), φάσκον, τοὺς ἀποκτείνοντας τὸ σῶμα, καὶ αὐτὸς ἀγωνιῶν (2) καὶ τῇ προσδοκίᾳ τῶν δεινῶν ἐπαγρυπνῶν καὶ δι' εὐχῆς παρακαλῶν τὸ πάθος αὐτὸν παρελθεῖν <καὶ> λέγων τοῖς γνωρίμοις (3)· Γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα παρέλθῃ ἡμᾶς ὁ πειρασμός (4). ταῦτα γὰρ οὐκ ἄξια παιδὸς θεοῦ τὰ ῥήματα, ἀλλ' οὐδ' ἀνθρώπου σοφοῦ θανάτου καταφρονοῦντος.»

(1) f. *Matth.* 10, 28 (φοβηθῆτε mit D S, φοβεῖσθε die meisten). (2) *Luk.* 22, 44 (γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ). (3) *Matth.* 26, 27 mit den Parall. (4) f. *Matth.* 26, 41; *Mark.* 14, 38; *Luk.* 22, 46: ἵνα μὴ (εἰσ)

discepoli) mormoravano, e non poco, perchè[294] (4) l'olio profumato non era stato venduto ad un buon prezzo e (il tutto) non era stato devoluto ai poveri affamati per (affrontare) le spese (quotidiane). È a causa di questa frase inopportuna che egli pronunciò questo detto insulso, dicendo di non essere con loro per sempre, lui che altrove assicura (i discepoli) dicendo loro (5): "Io sarò[295] con voi fino alla fine del mondo". Così, addolorato per l'episodio dell'olio profumato, negò che sarebbe stato con loro per sempre»[296].

(1) seg. *Matteo.* 26, 6-13; *Marco.* 14, 3-9; *Giovanni.* 12, 1-8. (2) κομίσασα viene da *Luca.* 7, 37. (3) segg. *Matteo.* 26, 10. 11 (ἔργον senza γάρ con i codici minuscoli א ca a c ff¹ g1.2 am fu for ing etc. – τοὺς πτωχοὺς prima di πάντοτε γὰρ coi codici E F H M Γ al plus 60, cfr.. *Giovanni.* 12, 8). (4) ἐπεὶ μηδὲ Cod. A, ha corretto. Wilamowitz Per la conclusione vedi. nr. 70. (5) *Matteo* 28, 20 (εἰμί per ἔσομαι gli altri codici).

62.

Makar. III, 2: «E tra l'altro piena di oscurità e piena di ignoranza[297] (è) la frase rivolta da Gesù ai discepoli che dice (1): "Non temete coloro che uccidono[298] il corpo", e lui stesso essendo in ansia, rimase sveglio nell'attesa dei momenti terribili e supplicando (2) con la preghiera di evitargli[299] il dolore (la passione) e dice[300] ai discepoli (3): "Vegliate e pregate[301] affinchè la prova (4) passi lontana da noi". Queste parole dunque sono indegne non solo del figlio di Dio, ma anche di un uomo saggio che disprezza la morte»[302].

(1) seg. *Matteo* 10, 28 (φοβηθῆτε con D S, φοβεῖσθε nella maggior parte dei codici). (2) *Luca* 22, 44 (γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ). (3) *Matteo.* 26, 27 con il parallelo. (4) seg. *Matteo* 26, 41; *Marco.* 14, 38; *Luca.* 22, 46: ἵνα μὴ (εἰσ)έλθητε εἰς

ἔλθητε εἰς πειρασμόν: Der Text des Philosophen ist ohne Zeugen; aber einige lat. Codd. bieten: «*ut transeat vos temptatio*» (Z. 4 αὐτῷ Cod., Z. 5 ἵνα μή Cod.). – Zu ἀπαιδευσία s. Nr. 49 Z. 15 u. Porphyr. *Ad Marcell.* 9.

63.

Makar. III, 1: «Τίνος (1) ἕνεκεν ὁ Χριστὸς οὔτε τῷ ἀρχιερεῖ προσαχθεὶς οὔτε τῷ ἡγεμόνι ἄξιόν τι σοφοῦ καὶ θείου ἀνδρὸς ἐφθέγξατο, δυνάμενον καὶ τὸν κριτὴν καὶ τοὺς παρεστῶτας παιδεῦσαι καὶ βελτίους ἐργάσασθαι, ἀλλ’ ἠνέσχετο καλάμῳ τύπτεσθαι καὶ περιπτύεσθαι καὶ στεφανοῦσθαι ἀκάνθαις, καὶ μὴ καθάπερ Ἀπολλώνιος (2) μετὰ παρρησίας τῷ αὐτοκράτορι λαλήσας Δομετιανῷ τῆς βασιλικῆς αὐλῆς ἀφανὴς ἐγένετο καὶ μεθ’ ὥρας οὐ πολλὰς ἐν πόλει Δικαιαρχείᾳ, νῦν δὲ Ποτιόλοις καλουμένῃ, ὤφθη (3) ἐπιφανέστατος; ὁ δέ γε Χριστὸς εἰ καὶ παθεῖν εἶχε κατ’ ἐντολὰς τοῦ θεοῦ, ἐχρῆν μὲν ὑπομεῖναι τὴν τιμωρίαν, οὐ μὴν <δ’> ἄνευ παρρησίας ὑποστῆναι τὸ πάθος, ἀλλὰ σπουδαῖά τινα καὶ σοφὰ διαφθέγξασθαι πρὸς Πιλᾶτον τὸν δικαστὴν καὶ μὴ ὡς εἷς τῶν ἐκ τριόδου χυδαίων ὑβρισθῆναι.»

(1) ff. Vgl. *Matth.* 26, 27 mit d. *Parall.* (2) f. Siehe, *Vita Apollonii* und Nr. 4. 60; dazu Hieron., *Liber c. Joannem Hieros.* 34: «*Apollonius Tyaneus scribitur, cum ante Domitianum staret in consistorio, repente non comparuisse*». (3) ὀφθεὶς Cod., corr. Wil. Zur geographischen Bemerkung s. Nr. 55.

πειρασμόν: il testo del filosofo è senza testimonianza; ma qualche codice latino riporta «affinchè la tentazione passi da voi» (linea 4 [qui 3] αὐτῷ Cod. A, linea 5 [qui 4] ἵνα μή Cod.). – Per ἀπαιδευσία vedi nr. 49 linea 15 e Porfirio *Ad Marcell.* 9.

63.

Makar. III, 1: «Per quale motivo (1) Cristo che era stato portato davanti al sommo sacerdote e al governatore non disse nulla (che fosse) degno[303] di un uomo saggio e divino, che avrebbe potuto correggere[304] il giudice e i presenti e renderli migliori; invece ha sopportato di essere percosso con una canna, di essere sputato e incoronato con le spine; e (perchè) non (fece) come Apollonio (2) che, dopo aver parlato liberamente[305] all'imperatore Domiziano, scomparve dalla corte imperiale per ricomparire[306] (3) visibilissimo non molte ore dopo nella città di Dicearchia[307], che ora si chiama[308] Pozzuoli? Cristo invece, anche se[309] doveva soffrire secondo i comandamenti di Dio, bisognava certamente che sopportasse la pena, ma non che affrontasse la passione senza[310] parlare liberamente; avrebbe dovuto invece rivolgere a Pilato che lo giudicava alcune (frasi) profonde e sagge e non farsi oltraggiare come uno dei cafoni[311] (che vengono) dal trivio»[312].

(1) segg. Cfr. *Matteo.* 26, 27 con il *Parallelo* (2) seg. vedi, *Vita Apollonii* e il nr. 4. 60; vedi anche Hieron., *Liber c. Joannem Hieros.* 34: «Si racconta che Apollonio di Tiana, mentre si trovava al cospetto di Domiziano nel concistorio, immediatamente scomparve». (3) ὀφθεὶς Cod. A, corretto da Wilamowitz. Per le osservazioni geografiche vedi il nr. 55.

64.

Makar. II, 14: «Ἔστι καὶ ἕτερος λόγος δυνάμενος σαθρὰν ταύτην ἐλέγξαι τὴν δόξαν, ὁ περὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ τῆς πανταχοῦ θρυλουμένης· τίνος χάριν ὁ Ἰησοῦς μετὰ τὸ παθεῖν αὐτόν, ὥς φατε, καὶ ἀναστῆναι οὐκ ἐμφανίζεται Πιλάτῳ τῷ κολάσαντι αὐτὸν καὶ λέγοντι μηδὲν ἄξιον πεπραχέναι θανάτου, (1) ἢ Ἡρώδῃ τῷ τῶν Ἰουδαίων βασιλεῖ, ἢ τῷ ἀρχιερεῖ τῆς Ἰουδαϊκῆς φρατρίας, ἢ πολλοῖς ἅμα καὶ ἀξιοπίστοις καὶ μάλιστα Ῥωμαίων τῇ τε βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, ἵνα τὰ κατ' αὐτὸν θαυμάσαντες μὴ δόγματι κοινῷ καταψηφίσωνται θάνατον ὡς ἀσεβῶν τῶν πειθομένων αὐτῷ; (2) ἀλλ' ἐμφανίζει τῇ Μαγδαληνῇ Μαρίᾳ γυναικὶ χυδαίᾳ καὶ ἀπὸ κωμυδρίου λυπροτάτου τινὸς ὁρμωμένῃ καὶ ὑπὸ ἑπτὰ δαιμόνων κατασχεθείσῃ ποτέ (3), μετ' ἐκείνης δὲ καὶ ἄλλῃ Μαρίᾳ, ἀφανεστάτῳ καὶ αὐτῷ γυναίῳ κωμητικῷ, καὶ ἄλλοις ὀλίγοις οὐ σφόδρα ἐπισήμοις, καίτοι, φάσκοντος Ματθαίου (4), τῷ ἀρχιερεῖ τῶν Ἰουδαίων προείρηκε, ἀπάρτι, λέγων, ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐν δεξιᾷ τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν. εἰ γὰρ ἦν ἐμφανίσας ἀνδράσιν ἐπισήμοις, δι' αὐτῶν πάντες ἂν ἐπίστευον καὶ οὐδεὶς ἂν τῶν δικαστῶν ὡς μύθους ἀλλοκότους <αὐτοὺς> ἀναπλάττοντας ἐκόλαζεν· οὐδὲ γὰρ θεῷ δήπουθεν ἀρεστὸν ἀλλ' οὐδὲ ἀνθρώπῳ συνετῷ πολλοὺς δι' αὐτὸν ταῖς ἀνωτάτω τιμωρίαις ὑποβληθῆναι.»

(1) *Luk.* 23, 15. (2) f. *Mark.* 16, 9; *Joh.* 20, 11 ff. (3) f. *Matth.* 28, 9. (4) ff. *Matth.* 26, 64 mit d. *Parall.* (ἐκ δεξιῶν u. ἐπὶ τ. νεφ. *Matth.,* μετὰ *Mark.* 14, 62). – Z. 3 ὥς φατε: Porphyrius sieht die Leidensgeschichte wesentlich als eine Erfindung an; s. Nr. 15. – Das δόγμα κοινόν (Z. 7) ist das «*Non licet esse vos*». Z. 11 f. προειρηκέναι Cod. Bemerkenswert ist, daß er die Christen ver-

64.

Makar. II, 14: «E c'è un altro argomento che può confutare questa falsa opinione, quello che riguarda la sua resurrezione che è notissima dappertutto. Per quale motivo Gesù, dopo la sua passione, come dite, e la resurrezione, non apparve a Pilato che lo aveva condannato pur dicendo che non (era) giusto condannarlo a morte (1) o a Erode, re dei Giudei, o al sommo sacerdote della fratria giudaica, o a molti contemporanei degni anche di fiducia e soprattutto al Senato e al popolo di Roma, affinchè essi, stupiti dei suoi miracoli, non condannassero a morte di comune accordo come empi i suoi credenti? (2) Invece egli appare a Maria Maddalena donna del volgo, proveniente da un borgo molto povero e che una volta era stata posseduta da sette demoni (3), e insieme a quella (appare) anche ad un'altra Maria, una donnicciola (proveniente) dallo stesso sconosciutissimo borgo, e a poche altre (persone) non certamente distinte, sebbene, secondo quanto dice Matteo, (4) (Gesù) aveva precisamente dichiarato al sommo sacerdote dei Giudei dicendo: “Vedrete il figlio dell'uomo seduto alla destra di Dio che viene sulle nuvole”. Se infatti fosse apparso a uomini illustri, tutti, grazie a costoro, gli avrebbero creduto e nessuno dei giudici li avrebbe puniti come inventori di favole assurde; infatti non piace in alcun modo né a Dio, ma nemmeno ad un uomo intelligente che molte persone per causa sua siano esposte alle punizioni più terribili»[313].

(1) *Luca.* 23, 15. (2) seg. *Marco* 16, 9; *Giovanni* 20, 11 segg. (3) seg. *Matteo* 28, 9. (4) segg. *Matteo* 26, 64 con il *Parallelo* (ἐκ δεξιῶν (alla destra) e ἐπὶ τ. νεφ. (sulle nuvole) *Matteo,* μετὰ *Marco* 14, 62). – linea 3 ὥς φατε: Porfirio vede il racconto della passione fondamentalmente come un'invenzione; vedi il nr. 15. – Il δόγμα κοινόν (linea 7, [qui 11]) è il «*Non licet esse vos*». Linea 11 f. προειρηκέναι Cod. A. È da notare che la condanna dei cristiani si concretizza ὡς μύθους ἀλλοκότους ἀναπλάττοντας (come inven-

urteilt werden läßt ὡς μύθους ἀλλοκότους ἀναπλάττοντας (Z. 15) Zum Schlußgedanken s. oben Nr. 26 u. sonst.

65.

Anastasius Sinaita, *Hodegos* c. 13 (Migne T. 89 col. 233): «Μᾶλλον δὲ, ὥς φησιν ὁ Βατανεώτης ὁ νεαρός (Julian von Halikarnaß, der Monophysit, wird hier als der neue Porphyrius bezeichnet), εἰ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἄνθρωπος πιστευθῆναι ἠβούλετο ὁ Ἰησοῦς, διὰ τί μὴ μᾶλλον συνήγαγεν ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐν τῇ Σιὼν Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας (1), ᾧσπερ ἐπὶ τῇ πεντηκοστῇ πεποίηκε, καὶ οὕτως ὁρώντων πάντων κατῆλθεν ἐξ οὐρανοῦ ἄνθρωπος, ὥσπερ μέλλει κατέρχεσθαι τῇ β' παρουσίᾳ αὐτοῦ;».

Daß Anastasius den Julian von Halik. hier den neuen «Bataneotes» nennt (s. «Zeugnisse» Nr. III), legt es nahe, daß er einen Gedanken des Porphyrius – vielleicht wörtlich – aus indirekter Überlieferung verwertet und Nr. 64 bestätigt das. (1) *Act.* 2, 1 ff.

66.

Fragment aus der Schrift des Julian gegen die Galiläer, entnommen der Schrift des Arethas von Cäsarea *Gegen Julian* (s. Bidez und Cumont, *Recherches sur la tradition ms. des lettres de l'emp. Julien – Extr. Du tome LVII des Mém. A couronnés et autres Mém.,* publ. Par l'Acad. Royale de Belgique, Bruxelles 1898, pp. 135 ff; dazu Neumann i.d. «Theol. Lit. Ztg.» 1899, col. 298-304): Dieses zu *Joh.* I, 29 gehörige Stück hat große Verwandtschaft mit Porphyrius: «Πρῶτον μὲν ὅπως ἦρε τὴν ἁμαρτίαν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, αἴτιος πολλοῖς μὲν πατροκτονίας, πολλοῖς δὲ παιδοκτονίας γενόμενος, ἀναγκαζομένων τῶν ἀνθρώπων ἢ τοῖς πατρίοις βοηθεῖν καὶ τῆς ἐξ αἰῶνος αὐτοῖς εὐσεβείας παραδεδομένης ἀντέχεσθαι ἢ τὴν καινοτομίαν ταύτην

tori di favole assurde) (linea 15 [qui 23]) Per i concetti a fine frammento vedi sopra il nr. 26 e segg.

65.

Anastasius Sinaita, *Hodegos* c. 13 (Migne T. 89 col. 233): «O invece, come dice il nuovo Bataneota[314], (Giuliano di Alicarnasso, il monofisita, viene qui chiamato il nuovo Porfirio), se Gesù voleva essere creduto uomo più che uomo, perchè invece non raccolse a Sion Giudei e Greci da tutte le province (1), come fece nella Pentecoste e così al cospetto di tutti (non) discese dal cielo (come) uomo, com'è stabilito che ritornerà nella sua seconda venuta?»[315].

Anastasio che chiama Giuliano di Alicarnasso il nuovo «Bataneota» (vedi «Testimonianze» Nr. III), si serve di un ragionamento di Porfirio – probabilmente alla lettera – desumendolo da una tradizione indiretta che viene indicata nel nr. 64[316]. (1) *Atti* 2, 1 segg.

66.

Il frammento proviene dallo scritto di Giuliano *Contro i Galilei,* ed è prelevato dall'opera di Areta di Cesarea dal titolo *Contro Giuliano* (vedi Bidez e Cumont, *Recherches sur la tradition ms. des lettres de l'emp. Julien – Extr. Du tome LVII des Mém. A couronnés et autres Mém.,* publ. par l'Acad. Royale de Belgique, Bruxelles 1898, pp. 135 segg; inoltre Neumann i.d. «Theol. Lit. Ztg.» 1899, col. 298-304): il frammento attinente a *Giovanni* I, 29 ha una una grande parentela con Porfirio: «Per prima cosa il Verbo di Dio come avrebbe potuto togliere il peccato (se) per molti era divenuto causa di parricidio, per molti altri invece di infanticidio, in quanto gli uomini sono costretti o a sostenere le tradizioni dei padri e ad attenersi alla religione che è stata loro tramandata dall'inizio dei tempi oppure

προσίεσθαι»; S. 138, 14: «οὔκουν ἐνάμιλλος Μωυσῆς τῷ ἡμετέρῳ σωτῆρι, ἀλλ᾽οὐδ᾽ ἐγγὺς τὰς περὶ τὸ κρεῖττον ἐπαγγελίας, οὐδ᾽ ἀναιρέτης, ὡς φῄς, ἐλθὼν τῆς ἁμαρτίας, πλειστηριάσας ταύτην κατείληπται».

Daß der «freundliche und barmherzige» Jesus in Wahrheit für zahllose Morde der verschiedensten Art die Verantwortung trägt, ist ein wichtiger, wiederholt ausgesprochener Gedanke des Porphyrius (s. Nr. 64 usw.). Daher wird Julian hier von ihm abhängig sein. Zu τὰ πάτρια und καινοτομίαν s. Nr. 1 (καινὴν ἀνοδίαν) und Nr. 69 (καινοτομεῖν). Zu πλειστηριάσας τὴν ἁμαρτίαν s. *Röm* 5, 20. Zu Stellen aus dem *Joh. Ev.* (Nr. 66-72) hat sich Porph. auch noch Nr. 15. 16. 64. 67. (86). 90 geäußert. Nach Nr. 69 (Schluß) und sonst muß man schließen, daß ihm dieses Evangelium das widerwärtigste gewesen ist. Andere Neuplatoniker urteilten anders; s. Amelius bei Euseb., *Praep. Ev.* XI, 18 (25) f., u. Augustin., *De civ. Dei* X, 29. Nach dem Ev. des Johannes war ihm das Ev. des Matthäus das schlechteste. Das kirchlich-praktische Urteil lautete umgekehrt; es stellte Marc. und Luc. etwas zurück und stellte Joh. an die Spitze.

67.

Makar. II, 11: Nur die Antwort des Makarius ist erhalten, die Ausführung des Porphyrius (II, 6) ist verloren. Sie bezog sich auf *Joh.* 5, 31 (ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὔκ ἐστιν ἀληθής) und scheint den Schluß gezogen zu haben, Jesus selbst stelle die Wahrhaftigkeit seines Zeugnisses in Frage. Makarius schließt seine Gegenbemerkung mit den Worten: «Ταῦτ᾽ἡμῖν λελέχθω βεβαίως τρανότερον, καὶ πέρας ἐχέτω καὶ τοῦτο τὸ ζήτημα˙ ἕτερον δ᾽εἴ τι τῶν εὐαγγελίων ἀπορώτερον φαίνεται, εἰς ἐπήκοον τοῦτο γυμνώσας φανέρωσον.

Vgl. zu diesem Stück Nr. 16.

ad accettare questa novità»; pp. 138, 14: «Dunque Mosè non è comparabile con il nostro Salvatore, nemmeno per quanto riguarda le dichiarazioni sulla divinità, nè venne, come tu dici, (come) colui che toglie il peccato, (in quanto al contrario) lo fece moltiplicare»[317].

Che «l'amicizia e la carità» di Gesù in verità porti la responsabilità di innumerevoli omicidi e di parecchi morti, è interessante, in quanto è un'idea tipica di Porfirio (vedi il nr. 64 ecc.). Da ciò si evince che qui Giuliano dipende da lui. Per τὰ πάτρια e καινοτομίαν vedi il nr. 1 (καινὴν ἀνοδίαν) e il nr. 69 (καινοτομεῖν). Per πλειστηριάσας τὴν ἁμαρτίαν vedi *Romani* 5, 20. Per i passi da *Giovanni Evangelista* (nr. 66-72) vi sono riferimenti di Porfirio anche ai numeri 15. 16. 64. 67. (86). 90. Al nr. 69 (conclusione) e oltre si deve concludere che per lui questo Vangelo è il più disgustoso. Per un altro giudizio di un altro neoplatonico, vedi Amelio in Euseb., *Praep. Ev.* XI, 18 (25) seg., e Augustin., *De civ. Dei* X, 29. Dopo il Vangelo di Giovanni, il peggiore era quello di Matteo. Il giudizio sulla pratica della chiesa risulta opposto; egli ha posto Marco e Luca dopo, mentre ha messo Giovanni al vertice.

67.

Makar. II, 11: solo la risposta di Macario si è conservata, l'obiezione di Porfirio (II, 6) è andata perduta. Porfirio ha espresso la sua obiezione contro *Giovanni* 5, 31 («qualora io fossi testimone di me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera») e sembra che alla fine Porfirio abbia dedotto che Gesù stesso in questo passo abbia messo in forse la veridicità della sua testimonianza. Macario termina la sua risposta con le parole: «(Sia) assolutamente chiaro quanto da noi esposto, e anche questa discussione abbia fine; e se c'è un altro passo dei Vangeli più imbarazzante, fallo conoscere in modo che sia udito chiaramente»[318].

Cfr. questo frammento col nr. 16.

68.

Makar. III, 3: «Ἔτι δὲ πολλῆς μοι γέμον τῆς ἀβελτηρίας φαίνεται τὸ λεχθέν (1)· Εἰ ἐπιστεύετε Μωσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν. ὅμως δὲ Μωσέως οὐδὲν ἀποσώζεται· συγγράμματα γὰρ πάντα συνεμπεπρῆσθαι τῷ ναῷ λέγεται (2)· ὅσα δ' ἐπ' ὀνόματι Μωσέως ἐγράφη μετὰ ταῦτα, μετὰ χίλια καὶ ἑκατὸν καὶ ὀγδοήκοντα ἔτη (3) τῆς Μωσέως (4) τελευτῆς ὑπὸ Ἔσδρα καὶ τῶν ἀμφ' αὐτὸν <οὐκ ἀκριβῶς> συνεγράφη. εἰ δὲ καὶ Μωσέως δοίη τις εἶναι τὸ γράμμα (5), οὐ δυνατὸν δειχθῆναι ὡς θεόν που λελέχθαι ἢ θεὸν λόγον τὸν Χριστὸν ἢ δημιουργόν. ὅλως <δὲ> Χριστὸν σταυροῦσθαι τίς εἴρηκεν;».

(1) f. *Joh.* 5, 46 (2) ff. IV *Esra* 14, 21-25. (3) f. Die 1180 Jahre zeigen einen genau arbeitenden Chronologen; aber ist nicht «ΑΦΠ» für «ΑΡΤ» zu lesen (s. Nr. 40)? Der Zusatz zu *Esra* «οἱ ἀμφ'αὐτόν» zeigt, daß Porph. die Quellenstelle gelesen hat. Aus der Widerlegung III, 10 sieht man, daß οὐκ ἀκριβῶς (Z. 5 f) ausgefallen ist. (4) f. Zu Moses s. Nr. 40 und 41. (5) ff. s. Nr. 84. Die wichtigste Stelle aus einer älteren Schrift des Porphyrius gegen die Gottheit Christi (sonst war er damals Christus gegenüber sehr pietätsvoll) stand in dem Werk *De philos. ex orac. haur.* (bei Euseb., *Demonstr.* III, 7 init., S. 140 Heikel und bei Augustin, *De civit. dei* XIX, 23; Wolff, *Ausgabe des Werks*, 1856, 181f.). «Πορφύριος «Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας» ἐν τρίτῳ συγγράμματι τέθειται, ὧδέ πως ἱστορῶν κατὰ λέξιν »Παράδοξον ἴσως δόξειεν <ἄν> τισιν εἶναι τὸ μέλλον λέγεσθαι ὑφ' ἡμῶν. τὸν γὰρ Χριστὸν οἱ θεοὶ εὐσεβέστατον ἀπεφήναντο καὶ ἀθάνατον γεγονότα, εὐφήμως τε αὐτοῦ μνημονεύουσιν.», *Christianos vero pollutos et contaminatos et errore implicatos esse dicunt et multis talibus adversus eos blasphemiis utuntur. Deinde subicit velut oracula deorum blasphemantium Christianos*, καὶ ὑποβὰς ἐπιλέγει·

68.

Makar. III, 3: «E ancora mi sembra pieno di una profonda stupidaggine il detto (1): “Se credeste a Mosè, credereste anche a me, perchè è su di me che lui ha scritto”[319]. Tuttavia[320] nulla si è salvato di Mosè[321]. Infatti[322] si dice che tutti i suoi scritti sono stati bruciati[323] con il Tempio (2); e tutti quanti gli scritti (collocati), dopo questi avvenimenti, sotto il nome di Mosè, sono stati composti[324] mille cento ottant’anni dopo la morte di Mosè[325] da Esdra e dai suoi adepti in modo poco accurato. E se anche qualcuno ammettesse che lo scritto (5) è di Mosè non (sarebbe) possibile dimostrare che Cristo in qualche passaggio è stato dichiarato Dio o Verbo di Dio o creatore. Insomma[326] chi ha detto che Cristo sarebbe stato crocifisso?»[327].

(1) seg. *Giovanni* 5, 46 (2) segg. IV *Esdra* 14, 21-25. (3) seg. I 1180 anni dimostrano un preciso momento cronologico; ma bisogna leggere «ΑΦΠ» per «ΑΡΤ» (vedi il nr. 40)? L’aggiunta ad *Esdra* «οἱ ἀμφ’αὐτόν (i suoi adepti)» dimostra che Porfirio ha letto la fonte dei passi (la Bibbia). Dalla confutazione III, 10 si vede che οὐκ ἀκριβῶς (linea 5 seg., qui linea 9) è espunto. (4) seg. Per Mosè vedi il nr. 40 e il nr. 41. (5) segg. vedi il nr. 84. I passi più importanti di un precedente scritto di Porfirio contro la divinità di Cristo (prima di questo scritto Cristo era allora molto rispettato da Porfirio) stavano nell’opera *De philos. ex orac. haur.* (in Euseb., *Demonstr.* III, 7 init., p. 140 Heikel e in Augustin, *De civit. dei* XIX, 23; Wolff, *Ausgabe des Werks*, 1856, 181 seg.). «Porfirio nel terzo libro della *Filosofia desunta dagli oracoli* ha scritto, raccontando in questo punto più o meno alla lettera: “Ad alcuni potrebbe sembrare come un paradosso ciò che fra poco stiamo per dire. Infatti gli dei hanno dichiarato che Cristo è religiosissimo ed è divenuto immortale e lo ricordano con parole benevole”, invece dicono che i cristiani sono corrotti e immorali e si sono impigliati nell’errore e (gli dei) adoperano molti di questi insulti contro di loro. Quindi per esempio, consulta (*scil.* Porfirio) gli oracoli

«περὶ γοῦν τοῦ Χριστοῦ ἐρωτησάντων εἰ ἔστιν θεός, φησίν (Hekate)· Ὅτ<τ>ι μὲν ἀθανάτη ψυχὴ μετὰ σῶμα προβαίνει γιγνώσκεις, σοφίης δὲ τετμημένη αἰὲν ἀλᾶται· ἀνέρος εὐσεβίῃ προφερεστάτου ἐστὶν ἐκείνη ψυχή· *hanc colunt aliena a se veritate.* εὐσεβέστατον ἄρα ἔφη αὐτόν, καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καθάπερ <καὶ> τῶν ἄλλων <εὐσεβῶν>, μετὰ θάνατον ἀπαθανατισθῆναι, ἣν σέβειν ἀγνοοῦντας τοὺς Χριστιανούς. ἐπερωτησάντων δὲ διὰ τί ἐκολάσθη, ἔχρησεν (*dea*)· Σῶμα μὲν ἀδρανέσι<ν> βασάνοις αἰεὶ προβέβληται· ψυχὴ δ' εὐσεβέων εἰς οὐράνιον πέδον ἵζει»... (Augustin bietet hier noch einiges aus Porphyrius'Worten), καὶ ἐπιλέγει μετὰ τὸν χρησμὸν ἑξῆς· «αὐτὸς οὖν εὐσεβὴς καὶ εἰς οὐρανούς, ὥσπερ οἱ εὐσεβεῖς, χωρήσας. ὥστε τοῦτον μὲν οὐ βλασφημήσεις, ἐλεήσεις δὲ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἄνοιαν.»

69.

Makar. III, 15: «Πολυθρύλητον ἐκεῖνο τὸ ῥῆμα τοῦ διδασκάλου ἐστίν, ὃ λέγει (1)· Ἐὰν μὴ φάγητέ μου τὴν σάρκα καὶ πίητέ μου τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. τοῦτο γὰρ οὐ θηριῶδες ὄντως οὐδ' ἄτοπον, ἀλλ' ἀτοπήματος παντὸς ἀτοπώτερον καὶ παντὸς θηριώδους τρόπου θηριωδέστερον, ἄνθρωπον ἀνθρωπίνων σαρκῶν ἀπογεύεσθαι καὶ πίνειν ὁμοφύλων αἷμα καὶ ὁμογενῶν καὶ τοῦτο πράττοντα ζωὴν ἔχειν αἰώνιον. ποίαν γάρ, εἰπέ μοι, τοῦτο ποιοῦντες ὑπερβολὴν ὠμότητος εἰς τὸν βίον εἰσάξετε; ποίαν τούτου τοῦ μύσους ἐναγεστέραν κακίαν ἄλλην καινοτομήσετε; οὐ φέρουσιν ἀκοαί – οὐ λέγω τὴν πρᾶξιν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ λεγόμενον νεώτερον τοῦτο καὶ ξένον ἀνοσιούργημα, οὐδὲ τῶν Ἐριννύων αἱ φαντασίαι ποτὲ τοῖς ἐκτόπως ζῶσι τοῦτο κατεμήνυσαν, οὐδὲ Ποτιδαιᾶται, εἰ μὴ λιμὸς ἀπάνθρωπος αὐτοὺς κατελέπτυνε, τοῦτο

degli dei che accusano i cristiani, e poco dopo cita (l'oracolo): "Dunque riguardo a coloro che domandavano se Cristo fosse dio, (Ecate) rispose: 'Tu sai che l'anima immortale sopravvive al corpo, ma quando è divisa dalla sapienza, va sempre errando. Quell'anima è di un (uomo) estremamente pio; coloro che sono estranei alla verità (*scil.* i cristiani) venerano questa (*scil.* l'anima di Cristo). Pertano definì estremamente religioso lui e la sua anima, come quelle di altri uomini religiosi, e (disse) che dopo la morte divenne immortale, essa, che i cristiani venerano per errore. E a chi domandava il perchè (*scil.* Gesù) era stato sottoposto al più severo castigo[328], la (dea) rispose: "Il corpo è sempre esposto a prove che lo indeboliscono; ma l'anima degli (uomini) religiosi risiede nella dimora celeste"»... (Qui Agostino espone ancora altre parole tratte da Porfirio), «e immediatamente dopo l'oracolo aggiunge: "Dunque egli è (un uomo) pio e come (gli uomini) pii è salito nei cieli. Perciò tu non lo insulterai[329], ma avrai pietà dell'ignoranza degli uomini»[330].

69.

Makar. III, 15: «È famoso quel[331] detto del maestro che dice (1): "Se non mangiate[332] la mia carne e non bevete il mio[333] sangue, non avete in voi la vita". Tutto ciò invece non è assolutamente brutale e inopportuno, ma più inopportuno di ogni assurdità e più brutale di ogni natura brutale, che un uomo mangi le carni umane e beva il sangue dei suoi simili, cioè di coloro che appartengono alla sua stessa specie, e facendo questa azione abbia la vita eterna. Infatti, dimmi, così facendo, quale eccesso di crudeltà introdurrete nella vita? Quale altra malvagità inventerete (che sia) più esecrabile di questa infamia[334]? Le orecchie non sopportano – non dico l'azione, ma nemmeno il nominare un'empietà più sconsiderata e insolita; nè le immagini delle Erinni mostrarono mai una tale cosa a coloro che vivono in modo strano, nè gli abitanti di Potidea, se una fame disumana non li avesse fatti dima-

κατεδέξαντο· Θυέστειόν ποτε δεῖπνον ἐξ ἀδελφικῆς λύπης τοιοῦτο ἐγένετο· Τηρεὺς ὁ Θρᾷξ ἄκων τοιούτων ἐνεφορήθη σιτίων· Ἅρπαγος ὑπ' Ἀστυάγους ἀπατηθεὶς τὰς τοῦ φιλτάτου σάρκας ἐθοινήσατο· καὶ πάντες οὗτοι ἀκουσίως τοιαύτην ὑπέμενον βδελυρίαν. οὐ μήν τις ἐν εἰρήνῃ ζῶν τοιαύτην ἤρτυσεν ἐν τῇ ζωῇ τράπεζαν· οὐδεὶς παρὰ διδασκάλου τοιοῦτο μυσαρὸν ἐδιδάχθη μάθημα. κἂν Σκυθίαν ταῖς ἱστορίαις παρέλθῃς, κἂν τοὺς Μακροβίους διέλθῃς Αἰθίοπας (3), κἂν τὴν ὠκεάνιον ζώνην ἐν κύκλῳ διϊππεύσῃς, Φθειροφάγους μὲν καὶ Ῥιζοφάγους εὑρήσεις, Ἑρπετοσίτας καὶ Μυοτρώκτας (4) ἀκούσεις, σαρκῶν δ'ἀνθρωπείων πάμπαν ἀπεχομένους. τίς οὖν ὁ λόγος οὗτος; κἂν γὰρ ἀλληγορικῶς (5) ἔχῃ τι μυστικώτερον καὶ λυσιτελέστερον, ἀλλ' ἡ ὀσμὴ τῆς λέξεως διὰ τῆς ἀκοῆς εἴσω που παρελθοῦσα αὐτὴν ἐκάκωσε τὴν ψυχὴν τῇ ἀηδίᾳ ταράξασα, καὶ τῶν ἀποκρύφων τὸν λόγον ἐσίνωσεν ὅλον παρασκευάσας (6) σκοτοδινιᾶσαι τῇ συμφορᾷ τὸν ἄνθρωπον. οὐδὲ τῶν ἀλόγων ἡ φύσις, κἂν ἀπαραίτητον ἴδῃ λιμὸν καὶ ἀφόρητον, ὑπομενεῖ (7) τοῦτό ποτε, οὐδὲ κύων κυνὸς οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὁμογενῶν γεύσεταί ποτε σαρκῶν. ἄλλοι πολλοὶ τῶν διδασκόντων καινοτομοῦσι ξένα· τούτου δὲ καινότερον οὐδεὶς τῶν διδασκόντων ἐξεῦρε τραγῴδημα, οὐχ ἱστοριογράφος, οὐ φιλόσοφος ἀνήρ, οὐ βαρβάρων, οὐχ Ἑλλήνων τῶν ἄνω. βλέπετε γοῦν τί παθόντες συμπείθεσθαι τοὺς εὐχερεῖς ἀλόγως προτρέπεσθε, βλέπετε ποῖον οὐ μόνον ταῖς ἀγροικίαις, ἀλλὰ καὶ ταῖς πόλεσιν ἐπικεκώμακε (8) κακόν! ὅθεν δοκεῖ μοι μήτε Μάρκον μήτε Λουκᾶν μήτ' αὐτὸν τοῦτο γεγραφηκέναι Ματθαῖον, ἅτε δοκιμάσαντας οὐκ ἀστεῖον

grire, avrebbero iniziato una cosa del genere; e un tempo il banchetto di Tieste[335] divenne tale (quale fu) per il dolore fraterno; e involontariamente Tereo il Trace[336] si saziò[337] di tali cibi; Arpago, ingannato da Astiage si cibò delle carni dell'amico più caro; e tutti costoro involontariamente sopportarono (di compiere) una tale (azione) disgustosa[338]. Ma nessuno, vivendo in tempo di pace apparecchiò in vita un simile banchetto; nessuno apprese dal maestro un insegnamento così esecrabile. E anche se esplori la Scizia mediante i libri di storia, e se vai in mezzo ai Macrobi dell'Etiopia (3), e se attraversi a cavallo il perimetro della regione oceanica, troverai Ftirofagi e anche Rizofagi, sentirai (parlare) di Erpetositi e Miotrocti[339] (4), ma (tutti) si astengono totalmente dalle carni umane. Dunque che discorso è questo? Infatti anche se presenta in modo allegorico[340] (5) qualcosa di più arcano e di più utile, tuttavia il cattivo odore dell'espressione verbale penetrando, se non erro, all'interno dell'anima stessa attraverso l'udito, la rovina turbandola col (suo) carattere ripugnante, e danneggia completamente il significato degli arcani preparando[341] (6) l'uomo a soffrire di vertigini per questa sventura. Nemmeno la natura degli esseri irrazionali, anche se ci fosse una fame terribile e insopportabile, tollera[342] (7) mai una cosa del genere, nè mai un cane mangerà un altro cane nè qualche altro (animale mangerà) le carni (degli animali) della sua stessa razza. Molti altri maestri inventano dottrine strane: ma nessuno dei maestri ha scoperto (8) una rappresentazione tragica più strana di questa, nessuno storico nè filosofo, nè fra i barbari nè fra gli antichi Greci. Guardate dunque ciò che vi aspetta se vi lascerete convincere ad abbracciare in modo irrazionale (tali) bassezze, guardate quale male ha invaso[343] non soltanto le campagne ma anche le città! Perciò mi sembra che nè Marco nè Luca e nemmeno lo stesso Matteo abbiano scritto ciò, visto che hanno giudi-

τὸ ῥῆμα, ἀλλὰ ξένον καὶ ἀπᾷδον καὶ τῆς ἡμέρου ζωῆς μακρὰν ἀπῳκισμένον».

(1) f. *Joh.* 6,53 (μου mit F[a] Naass., Epiph. > τ. υἱοῦ τ. ἀνθρώπου). (2) f. οἱ ἐκτόπως ζῶντες ungewöhnlich; doch s. Euseb. *Demonstr.* p. 350, 23 usw (Heikel). Zum Kannibalismus s. Porph., *De abstin.* II, 8; IV, 21. (3) Makrobier und Äthiopen nach Herodt. (4) Phtheirophagen und Rhizophagen sind auch sonst bezeugt, nicht aber meines Wissens Herpetositen und Mytrokten (Erfindungen des Exzerptors: Wil.) (5) ἀλληγορικῶς…τῶν ἀποκρύφων, s. Nr. 39: κρυφίων μυστηρίων…αἰνίγματα (54). (6) παρασκευάσας: παρασκευάσασα? (7) ὑπομείνῃ corr. Wil. (8) ἐπικεκώμακε: vielleicht ist ἐπε<κε>κωμάκει des Cod. zu halten (ἐπικωμάζει Blondel).

70.

Hieron., *Adv Pelag.* II, 17: (*Jesus*) *iturum se negavit, et fecit quod prius negaverat* (Joh. *7, 8. 10*). *Latrat Porphyrius, inconstantiae ac mutationis accusat, nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda* (s. dazu Julian. *Ecl.* bei Augustin. *Opus imperf.* IV, 88).

Zum widerspruchsvollen Wankelmut Jesu und den Widersprüchen in seinen Worten s. Nr. 23. 26. 61. 62. 91 und sonst.

71.

Makar. II, 16: «Φέρε δὴ κἀκείνης τῆς ἐπισκηνίου λέξεως ἀκούσωμεν τῆς πρὸς τοὺς Ἰουδαίους ὧδε γεγενημένης (1) οὐ δύνασθε, φησίν, ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν, ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. τίς οὖν ὁ διάβολος ὁ τῶν Ἰουδαίων πατήρ, ἡμῖν διασάφησον· οἱ γὰρ

cato la frase sconveniente, insolita e sgradevole e molto distante dalla vita civile»[344].

(1) seg. *Giovanni.* 6, 53 (μου con F^a Naass., Epiph. > τ. υἱοῦ τ. ἀνθρώπου). (2) seg. οἱ ἐκτόπως ζῶντες è poco comune; tuttavia vedi Euseb. *Demonstr.* p. 350, 23 ecc. (Heikel). Per il cannibalismo vedi Porfirio *De abstin.* II, 8; IV, 21. (3) Macrobi ed Etiopi in Erodoto. (4) Ftirofagi e Rizofagi sono anche chiamati in modo diverso, nulla so per quanto concerne gli Erpetositi e i Mitrocti (un'invenzione dei compilatori secondo Wilamowitz) (5) ἀλληγορικῶς…τῶν ἀποκρύφων, vedi il nr. 39: κρυφίων μυστηρίων…αἰνίγματα (54). (6) παρασκευάσας: παρασκευάσασα? (7) ὑπομείνῃ ha corretto Wilamowitz (8) ἐπικεκώμακε: forse bisogna mantenere ἐπε<κε>κωμάκει del Cod. (ἐπικωμάζει Blondel).

70.

Hieron., *Adv Pelag.* II, 17: «(Gesù) negò che sarebbe andato, ma poi fece ciò che prima si era rifiutato (di fare) (*Giov.* 7, 8. 10). Latra Porfirio e accusa (Gesù) di volubilità e di cambiamento (di parere), non sapendo che le occasioni di peccato devono essere riferite alla carne (vedi anche Julian. *Ecl.* in Augustin. *Opus imperf.* IV, 88)»[345].

Per le contraddizioni e la volubilità di Gesù e per le contraddizioni nelle sue parole, vedi i nr. 23. 26. 61. 62. 91 e oltre.

71.

Makar. II, 16: «Suvvia ascoltiamo quella frase teatrale pronunziata ai Giudei in questo modo (1): "Non potete, disse, dare ascolto alla mia parola, poichè avete per padre il diavolo e desiderate compiere i desideri del padre vostro". Dicci chiaramente dunque chi sia il diavolo, padre dei Giudei: infatti coloro che opportunamente compiono

τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ἐκτελοῦντες πρεπόντως τοῦτο ποιοῦσι γνώμῃ πατρὸς εἴκοντες καὶ τοῦτον τιμώμενοι· εἰ δὲ κακὸς ὁ πατήρ, οὐ τοῖς τέκνοις τὸ ἔγκλημα τοῦ κακοῦ προσαπτέον. τίς οὖν ἐκεῖνος ὁ πατήρ, οὗ τὰς ἐπιθυμίας ποιοῦντες οὐκ ἤκουον τοῦ Χριστοῦ; λεγόντων γὰρ τῶν Ἰουδαίων, ὡς ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν (2), ἀκυροῖ τοῦτον τὸν λόγον ἐν τῷ φάσκειν· ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ, τουτέστιν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστέ. τίς οὖν ὁ διάβολος ἐκεῖνος καὶ ποῦ τυγχάνει καὶ τίνα διαβαλὼν τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην ἐκληρώσατο; δοκεῖ γὰρ οὐ κύριον ἀλλ’ ἐκ τοῦ συμβεβηκότος τοῦτ’ ἔχειν τὸ ὄνομα· ὅπερ ἂν μάθωμεν δεόντως, εἰσόμεθα· ἐκ διαβολῆς γὰρ εἰ καλεῖται διάβολος, τίνων μεταξὺ φανεὶς τὴν ἀπηγορευμένην πρᾶξιν ἀπετέλεσεν; ὀφθήσεται γὰρ κἀν τούτῳ ὁ τὴν διαβολὴν δεχόμενος εὐχερής, μάλιστ<α δ’> ἀδικούμενος (3) ὁ διαβαλλόμενος· ὀφθήσεται δὲ καὶ αὐτὸς μηδὲν ἠδικηκὼς ὁ διάβολος, ἀλλ’ ὁ τῆς διαβολῆς ὑποδείξας τὴν πρόφασιν. ὡς γὰρ ὁ θεὶς ἐν ὁδῷ νύκτωρ τὸν σκόλοπα, οὐχ ὁ περιπατῶν καὶ πταίων, ὑπεύθυνος, ἀλλ’ ὁ καταπήξας λαμβάνει τὸ ἔγκλημα, οὕτως ὁ διαβολῆς ἐνθέμενος ἀφορμὴν αὐτὸς πλέον, οὐχ ὁ κατέχων οὐδ’ ὁ λαβών, ἀδικεῖ. λέγε δὲ κἀκεῖνο· ὁ διαβάλλων παθητὸς (4) ἢ ἀπαθής; εἰ μὲν γὰρ ἀπαθής (5), οὐκ ἄν ποτε διέβαλεν· εἰ δ’ ἐμπαθής, ὀφείλει συγγνώμης τυχεῖν· οὐδεὶς γὰρ νοσήμασι φυσικοῖς ἐνοχλούμενος ὡς ἀδικῶν κρίνεται, ἀλλ’ ὡς καταπονούμενος πρὸς πάντων οἰκτείρεται».

(1) ff. *Joh.* 8, 43. 44 (ὅτι> ὑμεῖς alle anderen; so auch hier Z. 10). (2) *Joh.* 8, 41. (3) Corr. Wil., der mit Recht auch so noch

le volontà del padre fanno ciò avendo rispetto del padre e onorandolo; se invece il padre è cattivo, l'accusa di malvagità non deve essere attribuita ai figli. Chi è dunque quel padre, facendo le cui volontà, non ascoltavano (*scil.* i discepoli) Cristo? Infatti quando i Giudei dicevano (2): "come unico padre abbiamo Dio", (Gesù) ha invalidato questo detto col dire: "Voi avete per padre il diavolo" cioè "Siete il diavolo". Chi è dunque quel diavolo e dove si trova, e calunniando chi gli venne assegnato questo soprannome? Infatti sembra che egli abbia avuto questo nome non come (nome) originario ma accidentalmente: perciò (lo) potremmo conoscere (quando) sapremo correttamente (il suo vero nome): infatti se dalla calunnia è chiamato diavolo, in mezzo a quali persone apparve per compiere l'azione proibita? Infatti anche se colui che riceve la calunnia apparirà (come persona) conciliante, tuttavia la persona offesa (3) (sarà soprattutto) il calunniato; inoltre si vedrà anche che il diavolo stesso non è colpevole, ma (colpevole è) colui che ha posto in essere il motivo della calunnia. Come infatti è responsabile colui che durante la notte (mette) un palo nella strada, e non colui che cammina e inciampa è il responsabile, bensì colui che ha piantato (il palo) viene accusato, così colui che ha posto l'intera occasione di discordia è il colpevole e non colui che (la) riceve o la subisce. E dimmi anche questo: colui che calunnia è sottoposto al patire (4) o non è sottoposto al patire? Perchè se non è sottoposto al patire (5), come avrebbe mai potuto calunniare; se invece è sottoposto al patire è necessario concedergli il perdono; nessuno infatti tormentato da malattie fisiche viene giudicato come colpevole, ma viene commiserato da tutti come persona afflitta dal dolore»[346].

(1) segg. *Giovanni.* 8, 43. 44 (ὅτι> ὑμεῖς tutti gli altri; anche qui alla linea 10 [qui linea 4]). (2) *Giovanni.* 8, 41. (3) Ha

den Text beanstandet. (4) Zu ὁ διαβάλλων παθητὸς κτλ. vgl. die weiterentwickelte Ansicht im *Brief an Marcella* c. 9. (5) Zu ἀπαθής s. Nr. 76 und 84.

72.

Makar. II, 15: «Εἰ δέ τις κἀκείνην τὴν γεγραμμένην ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τερθρείαν ἀναγνῴη, σφόδρα εἴσεται τερατολογίαν εἶναι τὰ εἰρημένα, ἔνθα φησί· νῦν κρίσις ἐστὶ τοῦ κόσμου (1), νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου βληθήσεται ἔξω. εἰπὲ γάρ μοι πρὸς θεοῦ, τίς ἡ κρίσις ἡ τότε γινομένη, καὶ τίς ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου ὁ βληθεὶς ἔξω; εἰ μὲν γὰρ ἐρεῖτε· τὸν αὐτοκράτορα, ἀλλ' οὐκ ἔστι μόνος ἄρχων, ἀλλ' οὐδ' ἐβλήθη κάτω· πολλοὶ γὰρ ἄρχουσι τοῦ κόσμου· εἰ δὲ νοητόν τινα καὶ ἀσώματον, οὐ δυνατὸν βληθῆναι ἔξω· ποῦ γὰρ βληθῇ, ἄρχων τυγχάνων τοῦ κόσμου; εἰ μὲν γὰρ ἄλλον λέξετέ που κόσμον ὑφεστάναι, εἰς ὃν <ὁ> ἄρχων βληθήσεται, ἐκ πιθανῆς ἡμῖν ἱστορίας τοῦτο εἴπατε· εἰ δ' οὐκ ἔστιν ἄλλος, ἐπεὶ μηδὲ δυνατὸν κόσμους ὑφεστάναι δύο, ποῦ βληθῇ ὁ ἄρχων, εἰ μήτι γε ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ τυγχάνων ἐστίν; καὶ πῶς, ἐν ᾧ τις ἔστιν, ἐν αὐτῷ καταβάλλεται; εἰ μήτι κατὰ τὸ κεραμεοῦν ἄγγος, ὃ συντριβὲν καὶ τὸ ἐν αὐτῷ ἔξω βληθῆναι ποιεῖ – ὅμως οὐκ εἰς κενὸν ἀλλ' εἰς ἕτερον σῶμα, ἀέρος ἢ γῆς, εἰ τύχοι, ἢ ἄλλου τινός. εἰ γοῦν ὁμοίως, ὅπερ ἀδύνατον, συντριβέντος τοῦ κόσμου ὁ ἐν αὐτῷ βληθήσεται ἔξω, καὶ ποῖος ἔξω χῶρος, εἰς ὃν ἐκβληθήσεται; τί δὲ καὶ τὸ ἴδιον ἐν ἐκείνῳ τῷ χώρῳ, πόσον ἢ ποῖον ὕψος ἢ βάθος ἢ μῆκος ἢ πλάτος;

corretto Wilamowitz giustamente, nonostante si critichi il testo (4) Per ὁ διαβάλλων παθητὸς κτλ. cfr. lo sviluppo del concetto nella *Lettera a Marcella* c. 9. (5) Per ἀπαθής vedi il nr. 76 e il nr. 84.

72.

Makar. II, 15: «Se qualcuno leggesse quella sciocchezza scritta nel Vangelo, si renderebbe perfettamente conto che è (solo) una leggenda il detto nel quale si dice: "Ora è il giudizio del mondo (1), ora il principe di questo mondo sarà cacciato fuori". Dimmi infatti, per dio, qual è il giudizio che vi fu allora, e chi è il principe che è stato cacciato fuori? Infatti se direte: "l'imperatore", allora (bisogna dire) che non è l'unico che comanda nè che è stato privato del potere[347]; molti infatti sono i principi del mondo, e se qualcuno è percepibile (solo) con l'intelligenza e senza corpo, non (lo) si può cacciare fuori. Infatti dove verrebbe cacciato colui che in quel momento è un principe del mondo? Inoltre se direte dove si trova l'altro mondo in cui il principe sarà cacciato, affermatelo in modo credibile; ma se non c'è un altro (mondo), perchè non è possibile che ne esistano due, dove sarà cacciato il principe se non in quello nel quale si trova in quel momento? E com'è (possibile) che una persona che si trova in quel (mondo), venga gettato in quello (nel quale si trova)? E se a maggior ragione succede come al vaso di ceramica che, una volta rotto anche il contenuto viene cacciato fuori, ne consegue che (questo) non (va) nel vuoto ma in un altro corpo, di aria, di terra, o, se esiste, di qualche altro (materiale). Se dunque allo stesso modo, dopo essersi spezzato il mondo, cosa (che risulta) impossibile, colui che vi sta dentro viene cacciato fuori, che genere di posto è quello fuori, verso il quale viene cacciato? E inoltre che cosa c'è di particolare in quel posto, quantità o qualità,

εἰ γὰρ ταῦτ᾽ ἐν αὐτῷ, κόσμος ἔσται ταῦτ᾽ ἔχων (2). τίς δὲ <ἡ> αἰτία <τοῦ> βληθῆναι τὸν ἄρχοντα ἔξω ὡς ξένον τοῦ κόσμου; καὶ πῶς ξένος ὢν ἦρξε; πῶς δ᾽ ἐκβάλλεται; ἑκὼν ἢ ἄκων; ἄκων δηλονότι· ἀπὸ γὰρ τῆς λέξεως φανερὸν τὸ λεγόμενον· τὸ γὰρ ἐκβαλλόμενον ἀκουσίως ἐκβάλλεται· ἀλλ᾽ ὁ βιαζόμενος, οὐχ ὁ τὴν βίαν ὑπομένων, ἀδικεῖ (3). καὶ τὴν μὲν τοσαύτην τῶν εὐαγγελίων ἀσάφειαν γυναίοις, οὐκ ἀνδράσι, παραχωρεῖν δίκαιον· εἰ γὰρ θέλοιμεν τὰ τοιαῦτα ζητεῖν ἀκριβέστερον, εὑρήσομεν μυρίας ἀσαφεῖς διηγήσεις λόγου μηδὲν κατεχούσας [ἕρμαιον] (4)».

(1) f. *Joh.* 12, 31 (κόσμου prim. mit D b g l Vulg.> κόσμου τούτου die übrigen. – βληθήσεται mit D a c > ἐκβληθήσεται die übrigen). (2) Vgl *Ephes.* 3, 18. (3) Dieser Gedanke auch sonst bei Porphyrius. (4) ἕρμαιον tilgt Wil.; ἑρμαίου?

altezza o profondità, lunghezza o larghezza? Se infatti tali cose (sono presenti) in esso, avendo tali requisiti, sarà un mondo (2). E qual è il motivo di cacciare il principe fuori dal mondo come uno straniero? E come ha regnato essendo straniero? Com’è stato cacciato? Spontaneamente o contro voglia? Evidentemente contro voglia; è chiaro infatti il significato della frase; infatti colui che viene cacciato viene cacciato contro voglia, ma commette ingiustizia colui che fa la violenza, non chi la subisce (3). Allora è giusto lasciare alle donne, non agli uomini, una tale incomprensibilità dei Vangeli; infatti se volessimo cercare di conoscere tali concetti in modo più preciso, troveremo migliaia di racconti oscuri, privi di significato, che non portano nessun vantaggio (4)»[348].

(1) seg. *Giovanni* 12, 31 (κόσμου prim. coi codici D b g l Vulg.> κόσμου τούτου gli altri. – βληθήσεται coi codici D a c > ἐκβληθήσεται gli altri). (2) Cfr. *Efesini* 3, 18. (3) Questo concetto normalmente viene da Porfirio. (4) ἕρμαιον viene espunto da Wilamowitz; ἑρμαίου?

IV.
Dogmatisches

(Nr. 73-94).*

73.

Euseb., *Demonstr.* I, 1, 12: «Οὐδὲν ἡμᾶς δύνασθαί φασι οἱ συκοφάνται δι' ἀποδείξεως παρέχειν, πίστει δὲ μόνῃ προσέχειν ἀξιοῦν τοὺς ἡμῖν προσιόντας τούτους δὲ καὶ πείθειν οὐδὲν πλέον ἢ σφᾶς αὐτούς, θρεμμάτων ἀλόγων δίκην, μύσαντας εὖ καὶ ἀνδρείως ἕπεσθαι δεῖν ἀνεξετάστως ἅπασι τοῖς παρ' ἡμῶν λεγομένοις, παρ' ὃ καὶ Πιστοὺς χρηματίζειν τῆς ἀλόγου χάριν πίστεως. Vgl. *Praepar. ev.* I, 3, 1: συκοφάντας προαποδείκνυμεν τοὺς μηδὲν ἔχειν ἡμᾶς δι' ἀποδείξεως παριστάναι, ἀλόγῳ δὲ πίστει (cf. I, 5, 2) προσέχειν ἀποφηναμένους».

Hier liegt höchstwahrscheinlich ein fast wörtlich wiedergegebener Satz des Porphyrius zugrunde, wie überhaupt in mehreren Abschnitten der *Praep., Demonstr.* und *Theophan.* (I. V) Porphyrius stillschweigend bekämpft wird. Zu ἡ ἄλογος πίστις s. Nr. 1 (auch Nr. 52), zu Πιστοί Nr. 26. 87. 95.

74.

Makar., lib. V: Turrianus hat in mehreren seiner Schriften einen Abschnitt dieses uns verlorenen Buchs zitiert,

* Auch in diesem Abschnitt findet sich noch einiges zur Kritik des evangelischen Bildes Jesu und seiner Sprüche.

IV.
Dogmatica
(nn. 73-94).*

73.

Euseb., *Demonstr.* I, 1, 12: «I diffamatori dicono che noi non possiamo dimostrare nulla col mezzo della prova, ma crediamo giusto avviare soltanto alla fede coloro che si avvicinano a noi; questi ultimi tra l'altro non convincerebbero proprio nessuno se non loro stessi, come gli animali irrazionali, con gli occhi ben chiusi e coraggiosamente serrati, a seguire senza fare domande tutti i nostri discorsi; per questa ragione sono chiamati Fedeli, grazie (appunto) alla fede irrazionale» Cfr. *Praepar. ev.* I, 3, 1: «chiamiamo diffamatori coloro che sostengono che noi non possiamo dimostrare nulla col mezzo della prova[349], ma ci presentiamo come coloro che abbracciano una fede irrazionale (cf. I, 5, 2)»[350].

Qui si trova con tutta probabilità una espressione quasi letterale che sta alla base della concezione di Porfirio; come avviene in generale nella maggior parte dei capitoli della *Praep.,* della *Demonstr.* e della *Theophan.* (I. V) Porfirio viene attaccato senza che lo si nomini. Per ἡ ἄλογος πίστις vedi nr. 1 (anche il nr. 52), per i Πιστοί vedi i nr. 26. 87. 95.

74.

Makar., lib. V: In diversi suoi scritti Turriano ha citato un passaggio di questo libro perduto (*scil.* del V libro di

* Anche in questa parte si trovano ancora alcuni elementi di critica della figura evangelica di Gesù e dei suoi discorsi.

am ausführlichsten – und hier sogar griechisch – in der Schrift «*Dogmaticus de iustificatione ad Germanos adv. Luteranos*» (Romae, 1557), fol. 36-38. Hier beschäftigt sich im Anschluß an *Röm.* 4, 3 Makarius eingehend mit dem Begriff des Glaubens. Man muß daher annehmen, dass auch Porphyrius diese Stelle ins Auge gefasst und den paulinischen Glaubensbegriff in seiner Weise (s. Nr. 73 und sonst) abschätzig beurteilt hat (s. Schalkhaußer, a. a. O. S. 73 ff).

75.

Makar. IV, 20: «Τὸ μέντοι περὶ τῆς μοναρχίας τοῦ μόνου θεοῦ καὶ τῆς πολυαρχίας τῶν σεβομένων θεῶν διαρρήδην ζητήσωμεν, ὡς οὐκ οἶδας οὐδὲ τῆς μοναρχίας τὸν λόγον ἀφηγήσασθαι. μονάρχης γάρ ἐστιν οὐχ ὁ μόνος ὤν, ἀλλ' ὁ μόνος ἄρχων. ἄρχει δ' ὁμοφύλων δηλαδὴ ἢ ὁμοίων, οἷον Ἀδριανὸς ὁ βασιλεὺς μονάρχης γέγονεν, οὐχ ὅτι μόνος ἦν οὐδ' ὅτι βοῶν καὶ προβάτων ἦρχεν, ὧν ἄρχουσι ποιμένες ἢ βουκόλοι, ἀλλ' ὅτι ἀνθρώπων ἐβασίλευσε τῶν ὁμογενῶν τὴν αὐτὴν φύσιν ἐχόντων. ὡσαύτως θεὸς μονάρχης οὐκ ἂν κυρίως ἐκλήθη, εἰ μὴ θεῶν ἦρχε· τοῦτο γὰρ ἔπρεπε τῷ θείῳ μεγέθει καὶ τῷ οὐρανίῳ πολλῷ ἀξιώματι».

76.

Makar. IV, 21: «Εἰ γὰρ ἀγγέλους φατὲ τῷ θεῷ παρεστάναι ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους καὶ τὴν φύσιν ἀφθάρτους, οὓς ἡμεῖς θεοὺς λέγομεν διὰ τὸ πλησίον

Macario), in particolar modo – qui addirittura in greco – nello scritto «*Dogmaticus de iustificatione ad Germanos adv. Luteranos*» (Romae, 1557), fol. 36-38. Qui Macario si occupa di *Rom.* 4, 3 riguardante il concetto di fede cristiana. Da ciò si potrebbe presumibilmente dedurre che anche Porfirio abbia trattato questo punto particolare e abbia con la sua acribia (vedi il nr. 73 e oltre) giudicato in modo sprezzante il concetto di fede paolino (vedi Schalkhaußer, op. cit., pp. 73 segg.).

75.

Makar. IV, 20: «Tuttavia[351] cercheremo di sapere in modo chiaro ciò che riguarda la monarchia del Dio unico e la poliarchia[352] degli dei che vengono venerati[353], poichè[354] non sai[355] neanche esporre il significato della monarchia. Monarca infatti non è colui che è solo, ma colui[356] che regna da solo. Evidentemente egli governa sulle persone della sua stessa razza, sui[357] (suoi) simili; ad esempio l'imperatore Adriano[358], è stato un monarca, non perchè era solo, nè perche governava i buoi e le pecore, che sono comandati dai pastori di greggi e[359] dai pastori di buoi, ma perchè regnava[360] sugli uomini della (sua) stessa specie che avevano la[361] (sua) stessa natura. Allo stesso modo non avrebbe potuto essere chiamato monarca in senso proprio, se non[362] governasse gli dei; ciò infatti conviene alla maestà divina e[363] alla grande dignità celeste»[364].

76.

Makar. IV, 21: «Infatti se[365] dite che vicino a Dio si trovano[366] gli angeli non soggetti alle passioni, immortali e per natura incorruttibili, che noi chiamiamo dei

αὐτοὺς εἶναι τῆς θεότητος, τί τὸ ἀμφισβητούμενον περὶ τοῦ ὀνόματος ἢ μόνον τὸ διαφορὰν ἡγεῖσθαι τῆς κλήσεως; καὶ γὰρ τὴν καλουμένην ὑφ' Ἑλλήνων Ἀθηνᾶν Μινέρβαν οἱ Ῥωμαῖοι καλοῦσιν, Αἰγύπτιοι δὲ καὶ Σύροι καὶ Θρᾷκες ἄλλως προσαγορεύουσι, καὶ οὐ δήπου τῇ τῶν ὀνομάτων διαφορᾷ συσχηματίζεται ἢ ἀναιρεῖται τῆς τοῦ θεοῦ προσηγορίας. εἴτε οὖν θεοὺς εἴτε ἀγγέλους τις αὐτοὺς ὀνομάζει, οὐ πολὺ τὸ διάφορον, τῆς φύσεως αὐτῶν μαρτυρουμένης θείας, ὁπότε γράφει Ματθαῖος οὕτως (1)· Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπε· πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ· ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ. ὁμολογουμένου τοίνυν θείας φύσεως τοὺς ἀγγέλους μετέχειν, οἱ τὸ πρέπον σέβας τοῖς θεοῖς ποιοῦντες οὐκ ἐν ξύλῳ ἢ λίθῳ ἢ χαλκῷ, ἐξ οὗ τὸ βρέτας κατασκευάζεται, τὸν θεὸν εἶναι νομίζουσιν, οὐδ' εἴ τι μέρος ἀγάλματος ἀκρωτηριασθείη, τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως ἀφαιρεῖσθαι κρίνουσιν. ὑπομνήσεως γὰρ ἕνεκα τὰ ξόανα καὶ οἱ ναοὶ ὑπὸ τῶν παλαιῶν ἱδρύθησαν, ὑπὲρ τοῦ τοὺς φοιτῶντας (2) ἐκεῖσε σχολὴν ἄγοντας καὶ τὸ λοιπὸν καθαρεύοντας εἰς ἔννοιαν γίνεσθαι τοῦ θεοῦ ἢ προσιόντας εὐχαῖς καὶ ἱκεσίαις χρῆσθαι, αἰτοῦντας παρ' αὐτοῦ ὧν ἕκαστος χρῄζει. καὶ γὰρ εἴ τις εἰκόνα κατασκευάσει φίλου, οὐκ ἐν ἐκείνῳ δήπουθεν αὐτὸν (3) νομίζει τὸν φίλον εἶναι οὐδὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος ἐκείνου τοῖς τῆς γραφῆς ἐγκεκλεῖσθαι μέρεσιν, ἀλλὰ τὴν εἰς τὸν φίλον τιμὴν δι' εἰκόνος δείκνυσθαι. τὰς δὲ προσαγομένας (4) τοῖς θεοῖς θυσίας οὐ τοσοῦτον τιμὴν εἰς αὐτοὺς φέρειν, ὅσον δεῖγμα εἶναι τῆς τῶν θρησκευόντων προαιρέσεως καὶ τοῦ μὴ πρὸς αὐτοὺς ἀχαρίστως διακεῖσθαι. ἀνθρωποειδῆ δὲ τῶν ἀγαλμάτων εἰκότως εἶναι τὰ σχήματα, ἐπεὶ τὸ κάλλιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπος εἶναι νομίζεται καὶ εἰκὼν

in quanto sono vicino alla divinità, perchè discutere sul nome o solo prendere in considerazione il diverso modo di chiamar(li)? Infatti anche colei che viene chiamata Atena presso i Greci[367], i Romani chiamano Minerva, invece Egiziani, Siri e Traci (la) chiamano in modo diverso[368], e certamente non è per la differenza dei nomi che l'appellativo di divinità[369] si conforma o si sminuisce[370]. Dunque che li si chiami dei o angeli[371], non c'è molta[372] differenza, in quanto è attestata la loro natura divina, e lì Matteo scrive così (1): "E Gesù rispose e disse: 'Voi vi sbagliate[373] perchè non conoscete le Scritture nè[374] la potenza di Dio; infatti alla resurrezione non si prende nè moglie nè marito[375], ma si è come angeli nel cielo'. Ammettendo dunque che gli angeli partecipano della natura divina, coloro che rendono agli dei la dovuta venerazione, pensano che il dio non stia nel legno, nella pietra o nel bronzo di cui è fatto il simulacro[376], nè se qualche parte[377] della statua è stata mutilata[378], pensano sia stata diminuita la potenza del dio. Infatti è per[379] non dimenticare che le statue e i templi furono eretti[380] dagli antichi, affinchè[381] coloro che si recavano (2) lì[382], essendo a riposo[383], si addormentavano e, purificatisi da tutto il resto[384], pensavano al dio o si avvicinavano per rivolgergli preghiere e suppliche, domandando[385] a lui (*scil.* al dio)[386] ciò di cui ognuno[387] ha bisogno. E infatti se uno crea[388] l'immagine di un amico, certamente (egli)[389] (3) non pensa che l'amico si trovi in essa, nè che le membra[390] di quel corpo siano racchiuse nelle parti del dipinto, ma per mezzo di quello (*scil.* del dipinto) venga mostrata la stima nei confronti dell'amico. Così i sacrifici fatti (4) agli dei non portano[391] tanto la venerazione[392] ad essi quanto (piuttosto) sono la prova dell'affezione dei devoti e del fatto che non sono ingrati nei loro confronti. Inoltre è a buon diritto[393] che le figure delle statue siano di forma umana, in quanto si pensa che l'uomo sia il più bello tra gli animali e (sia)

θεοῦ (5). ἔνι δ' ἐξ ἑτέρου λόγου τοῦτο κρατῦναι τὸ δόγμα, διαβεβαιουμένου δακτύλους ἔχειν τὸν θεόν, οἷς γράφει φάσκων· Καὶ ἔδωκε τῷ Μωσῇ (6) τὰς δύο πλάκας τὰς γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ· ἀλλὰ καὶ οἱ Χριστιανοὶ μιμούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν ναῶν μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν, εἰς οὓς συνιόντες εὔχονται, καίτοι μηδενὸς κωλύοντος ἐν ταῖς οἰκίαις τοῦτο πράττειν, τοῦ κυρίου δηλονότι πανταχόθεν ἀκούοντος.

(1) ff. *Matth.* 22, 29 f. (Καὶ ἀποκριθεὶς allein mit א > ἀποκρ. δὲ. – εἶπεν mit s v al[15] fere> εἶπεν αὐτοῖς. – ἀλλ' εἰσὶν allein > ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν. – ἄγγελοι ohne θεοῦ mit B D a b c e f ff² h q Ambros., usw.). (2) φοιτῶντας ἐκεῖσε προσι. εἰς ἔνν. γίν. θεοῦ ἢ σχολ. ἄγ. κ. τῶν λοιπῶν καθαρεύοντας Cod., corr. Wil. – (3) αὐτῳ Cod., corr. Wil. (4) τὰς δὲ προσαγομένας bis διακεῖσθαι paßt schlecht in den Zusammenhang; auch der folgende Satz ist auffallend. (5) f. εἰκὼν θεοῦ, vgl. *Genes.* 1, 27. (6) f. *Exod.* 31, 18 – Z. 12 σεβαστοῖς Pitra. – Z. 13 βρέτας, s. Porphyr. *De imag.* 6. – Z. 15 zu ὑπὸ τῶν παλαιῶν vgl. *Ad Marcell.* 18, κατὰ τὰ πάτρια sei die Gottheit zu verehren. οἱ Παλαιοί öfters in der Schrift *De abstin.* (s. II, 4; III, 1. 9. 18). Z. 23 ἀνθρωποειδῆ, s. Porphyr. *De imag.* 2. 8 usw. – Religionsgeschichtlich ist der Satz (Z. 2f.) besonders wichtig: (ἀλλέλους) θεοὺς λέγομεν διὰ τὸ πλησίον αὐτοὺς εἶναι τῆς θεότητος.

77.

Makar. IV, 22: «Εἰ δὲ καί τις τῶν Ἑλλήνων οὕτω κοῦφος τὴν γνώμην, ὡς ἐν τοῖς ἀγάλμασιν ἔνδον οἰκεῖν νομίζειν τοὺς θεούς, πολλῷ καθαρώτερον εἶχε τὴν ἔννοιαν τοῦ πιστεύοντος ὅτι εἰς τὴν γαστέρα Μαρίας (1) τῆς παρθένου εἰσέδυ τὸ θεῖον, ἔμβρυόν τε ἐγένετο καὶ τεχθὲν ἐσπαργανώθη, μεστὸν αἵματος χορίου καὶ χολῆς καὶ τῶν ἔτι πολλῷ τούτων ἀτοπωτέρων».

l'immagine di Dio[394] (5). Inoltre è possibile rafforzare il concetto[395] con un altro passo (*scil.* della Bibbia) che afferma che Dio ha dita con le quali scrive dicendo[396]: "E diede a Mosè (6) le due tavole[397] scritte col dito di Dio". Ma anche i cristiani, imitando le costruzioni dei templi, edificano case[398] grandissime, all'interno[399] delle quali si riuniscono per pregare, sebbene niente impedisca loro di fare ciò nelle (loro) case, perchè è chiaro che il Signore[400] ascolta dappertutto»[401].

(1) segg. *Matteo.* 22, 29 seg. (Καὶ ἀποκριθεὶς solo con א > ἀποκρ. δὲ. – εἶπεν con s v al[15] presenta> εἶπεν αὐτοῖς. – ἀλλ'εἰσὶν solo > ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν. – ἄγγελοι senza θεοῦ con B D a b c e f ff[2] h q Ambros., ecc.). (2) φοιτῶντας ἐκεῖσε προσι. εἰς ἔνν. γίν. θεοῦ ἢ σχολ. ἄγ. κ. τῶν λοιπῶν καθαρεύοντας Cod., ha corretto Wil. – (3) αὐτῳ Cod., ha corretto Wil. (4) Da τὰς δὲ προσαγομένας a διακεῖσθαι mal si armonizza nell'insieme; anche la frase successiva è degna di nota. (5) seg. εἰκὼν θεοῦ, cfr. *Genes.* 1, 27. (6) seg. *Exod.* 31, 18 – linea 12 σεβαστοῖς Pitra. – linea 13 βρέτας, vedi Porfirio. *De imag.* 6. – linea. 15: ὑπὸ τῶν παλαιῶν cfr. *Ad Marcell.* 18, κατὰ τὰ πάτρια sono le divinità da venerare. οἱ Παλαιοί spesso si trova nell'opera *De abstin.* (vedi II, 4; III, 1. 9. 18). Linea. 23 ἀνθρωποειδῆ, vedi. Porphyr. *De imag.* 2. 8 ecc. – La frase (linea 2 seg.) è particolarmente importante per la storia delle religioni: (ἀλλέλους) θεοὺς λέγομεν διὰ τὸ πλησίον αὐτοὺς εἶναι τῆς θεότητος ([gli altri] che noi chiamiamo dei in quanto sono vicini alla divinità).

77.

Makar. IV, 22: «E anche se uno dei Greci (avesse) la mente così vuota[402], da credere che gli dei abitino dentro le statue, avrebbe un'idea più pura di colui che crede che il divino sia entrato nel ventre della vergine Maria, sia diventato embrione e, dopo la nascita, (sia stato) avvolto in fasce, pieno del sangue della placenta[403] e della bile e di[404] sostanze ancora più disgustose di queste».

(1) f. *Luk.* 1, 35; 2, 7; vgl. Nr. 33 und «Zeugnisse» Nr. XXI: «*corpus ex femina acceptum*». – Zur Sache s. Porphyr. *Ad Marcell.* 17 f: «ἀσεβὴς οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων ὡς ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ προσάπτων. σὺ δὲ μηδὲν ἀνάξιόν ποτε ὑπολάβῃς περὶ θεοῦ μήτε τῆς μακαριότητος αὐτοῦ μήτε τῆς ἀφθαρσίας. οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια, οὐχ ὡς ἐκείνου προσδεομένου...βωμοὶ δὲ θεοῦ ἱερουργούμενοι μὲν οὐδὲν βλάπτουσιν, ἀμελούμενοι δὲ οὐδὲν ὠφελοῦσιν... μὴ τοίνυν μίαινε τὸ θεῖον ἀνθρωπίναις ψευδοδοξίαις·».

78.

Makar. IV, 23: «Ἔχοιμι ἄν σοι καὶ ἀπὸ τοῦ νόμου δεῖξαι τὸ τῶν θεῶν πολύσεπτον ὄνομα ἐν τῷ βοᾶν καὶ μετὰ πολλῆς αἰδοῦς νουθετεῖν τὸν ἀκούοντα· (1) Θεοὺς οὐ κακολογήσεις καὶ ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς. οὐ γὰρ ἄλλους παρὰ τοὺς ἡμῖν νομιζομένους ὧδε θεοὺς λέγει, ἐξ ὧν ἴσμεν ἐν τῷ· Οὐ πορεύσῃ ὀπίσω θεῶν, καὶ πάλιν· Ἐὰν πορευθῆτε καὶ λατρεύσητε θεοῖς ἑτέροις (2). ὅτι γὰρ οὐκ ἀνθρώπους, ἀλλὰ θεοὺς καὶ τοὺς ὑφ’ ἡμῶν δοξαζομένους λέγει οὐ μόνον Μωσῆς, ἀλλὰ καὶ Ἰησοῦς ὁ διάδοχος αὐτοῦ φησιν τῷ λαῷ· Καὶ νῦν φοβήθητε αὐτὸν καὶ λατρεύσατε αὐτῷ (3) μόνῳ καὶ περιέλεσθε τοὺς θεούς, οἷς ἐλάτρευσαν οἱ πατέρες ὑμῶν, καὶ Παῦλος δὲ οὐ περὶ ἀνθρώπων, ἀλλὰ περὶ τῶν ἀσωμάτων φησίν· Εἴπερ εἰσὶν

(1) seg. *Luca* 1, 35; 2, 7; cfr. nr. 33 e «Testimonianze» nr. XXI: «*corpus ex femina acceptum*». – vedi in merito anche Porfirio. *Ad Marcell.* 17 seg: «ἀσεβὴς οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων ὡς ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ προσάπτων. σὺ δὲ μηδὲν ἀνάξιόν ποτε ὑπολάβῃς περὶ θεοῦ μήτε τῆς μακαριότητος αὐτοῦ μήτε τῆς ἀφθαρσίας. οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια, οὐχ ὡς ἐκείνου προσδεομένου…βωμοὶ δὲ θεοῦ ἱερουργούμενοι μὲν οὐδὲν βλάπτουσιν, ἀμελούμενοι δὲ οὐδὲν ὠφελοῦσιν… μὴ τοίνυν μίαινε τὸ θεῖον ἀνθρωπίναις ψευδοδοξίαις· (empio non è tanto colui che non onora le statue degli dei quanto colui che conferisce a dio le opinioni della massa. Tu invece non sostenere mai nulla che sia indegno di dio nè della sua grande beatitudine, nè dell'immortalità. Infatti questo è il più grande frutto del rispetto e amore per gli dei[405]: onorare la divinità secondo le usanze dei padri, non come se quella ne avesse bisogno... Gli altari di dio su cui si offrono sacrifici, non arrecano alcun danno, invece, trascurati, non portano alcun vantaggio... Dunque non profanare il divino con false opinioni umane)».

78.

Makar. IV, 23: «Potrei dimostrarti che anche dalla Legge è (citato) il nome venerabile[406] degli dei in cui comanda, e con grande misericordia ammonisce, (*scil.* la Legge) colui che ascolta: (1) "Non calunnierai gli dei e non parlerai male del principe del tuo popolo". Infatti non (sono) altri (gli dei) di cui qui[407] si parla se non quelli a cui noi crediamo nella nostra tradizione, di cui abbiamo notizia nel passo[408]: "Non andare dietro agli dei", e più avanti: "Se seguirete e adorerete altri dei" (2). Infatti che non sono uomini ma dei, e[409] (che sono) gli dei che vengono onorati da noi, lo dice non solo Mosè[410], ma anche Gesù (= Giosuè) suo successore che dice alla folla: "E adesso temete lui e servite lui solo (3) e abbandonate quegli dei che i vostri padri servirono; e Paolo non è di uomini ma di esseri incorporei che dice:" Sebbene sia-

οἱ λεγόμενοι θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί (4), εἴτε ἐπὶ γῆς, εἴτε ἐν οὐρανῷ, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς καὶ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα. διὸ πάνυ σφάλλεσθε νομίζοντες χαλεπαίνειν τὸν θεόν, εἴ τις καὶ ἄλλος κληθείη θεὸς καὶ τῆς αὐτοῦ προσηγορίας τυγχάνοι, ὁπότε καὶ ἄρχοντες ὑπηκόοις καὶ δούλοις δεσπόται τῆς ὁμωνυμίας οὐ φθονοῦσιν· οὐ θεμιτὸν γοῦν μικροψυχότερον ἀνθρώπων τὸν θεὸν εἶναι νομίζειν. καὶ περὶ μὲν τοῦ εἶναι θεοὺς καὶ δεῖν τιμᾶσθαι τούτους ἅλις».

(1) f. *Exod.* 22, 28 (οὐκ ἐρεῖς κακῶς mit A F > οὐ. κακ. ἐρ.). (2) *Jerem.* 7, 6; f. *Deut.* 13,2. (3) f. *Jos.* 24, 14 (αὐτὸν > κύριον die übrigen – μόνῳ ohne Zeugen – ὑμῶν mit A > ἡμῶν die übrigen. (4) ff. *I Kor.* 8, 5 f (οἱ mit F G K d e f g m^5 Vulg. Iren. πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί ist aus einem folgenden Verse vorweggenommen mit D E d e Ambrosiaster – ἐπὶ γῆς vor ἐν οὐρανῷ ohne Zeugen – καὶ πατὴρ nur mit Basilius > ὁ πατήρ). Z. 2 πολύοπτον Cod., corr. Wil. Z. 7 Ἰησοῦς ὁ διάδοχος: s. Nr. 41 διαδοχαὶ βασιλεών, Nr. 94 διαδοχὴ τῶν γενομένων.

79.

Augustin. *Ep. 102* (*ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens*), 16: «*"Accusant, inquit* [Porphyrius], *ritus sacrorum, hostias, tura et cetera, quae templorum cultus exercuit, cum idem cultus ab ipsis, inquit, vel a deo, quem colunt, exorsus est temporibus priscis, cum inducitur deus primitiis eguisse"*».

Vgl. Nr. 76 (Schluß) – *primitiis,* s. 5. *Mos.* 18, 4 usw.

no molti chiamati dei e molti i signori, sia in terra, sia in cielo tuttavia per noi c'è un solo Dio e Padre dal quale provengono tutte le cose". Perciò vi sbagliate completamente quando credete che Dio sia in collera se anche qualcun'altro viene chiamato Dio e ottiene[411] lo stesso nome, dal momento che i principi non vedono di mal'occhio l'omonimia coi sudditi e i padroni coi servi. In tutti i casi non è lecito credere che Dio sia più meschino degli uomini. E ciò basti per quanto concerne l'esistenza degli dei e il dovere di onorarli»[412].

(1) seg. *Esodo* 22, 28 (οὐκ ἐρεῖς κακῶς con A F > οὐ. κακ. ἐρ.). (2) *Geremia* 7, 6; seg. *Deuteronomio* 13,2. (3) seg. *Giosuè* 24, 14 (αὐτὸν > κύριον il resto – μόνῳ senza testimonianza – ὑμῶν con A > ἡμῶν il resto. (4) segg. *I Corinzi* 8, 5 seg. (οἱ con F G K d e f g m⁵ Vulg. Iren. πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί bisogna legarlo al verso successivo precedentemente trovato nei codici D E d e Ambrosiaster – ἐπὶ γῆς per ἐν οὐρανῷ senza testimonianza – καὶ πατὴρ solo con Basilio > ὁ πατήρ). Linea. 2 πολύοπτον Cod., ha corretto Wilamowitz Linea 7 Ἰησοῦς ὁ διάδοχος: vedi nr. 41 διαδοχαὶ βασιλεών, nr. 94 διαδοχὴ τῶν γενομένων.

79.

Augustin. *Ep. 102* (*A Deograzia*, contenente sei domande presentate contro i pagani), 16: «"Biasimano, dice [Porfirio], i riti dei sacrifici, le vittime, gli incensi e le altre cose che sono utilizzate nel culto dei templi, mentre lo stesso culto ebbe inizio da loro, dice, o dal dio, che adorano fin dai tempi antichi, poichè viene detto che dio ebbe bisogno di primizie"»[413].

Cfr. nr. 76 (conclusione) – *primitiis,* vedi 5. *Mosè.* 18, 4 ecc.

80

Euseb., *Praep. ev.* V, 1, 9 f.: Αὐτὸς ὁ καθ' ἡμᾶς τῶν δαιμόνων προήγορος ἐν τῇ καθ'ἡμῶν συσκευῇ τοῦτόν που λέγων μαρτυρεῖ τὸν τρόπον· «Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν εἰ τοσούτων ἐτῶν κατείληφε τὴν πόλιν ἡ νόσος, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτ' οὔσης· Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς τις θεῶν δημοσίας ὠφελείας ᾔσθετο».

Die Bezeichnung für Porph. «ὁ τὴν καθ'ἡμῶν συσκευὴν πεποιημένος» findet sich auch V, 5, 4; V, 35,5. Abgeschrieben aus der *Praep.* von Theodoret, *Graec. affect. cur.* XII, 96 p. 323, 8 R. Er fügt hinzu: Ταῦτα ὁ πάντων ἡμῖν ἔχθιστος Πορφύριος εἴρηκεν. Ist die Stadt Rom? Zu Ἀσκληπιοῦ ἐπιδημίας vgl. Nr. 87 ἐπιδημία τοῦ Χριστοῦ.

81.

Augustin., *Epistula 102* (*ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens*), 8: «*Alia proposuerunt, quae dicerent de Porphyrio contra Christianos tamquam validiora decerpta: Si Christus* (1)*, inquiunt, salutis se viam dicit, gratiam et veritatem, in seque solo ponit animis sibi credentibus reditum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum? Ut dimittam, inquit, tempora ante Latium* (2) *regnatum, ab ipso Latio quasi principium humani generis sumamus. In ipso Latio ante Albam dii culti sunt. In Alba aeque religiones ritusque valuere templorum. Non paucioribus saeculis ipsa Roma longo saeculorum tractu sine christiana lege fuit. Quid, inquit, actam de tam innumeris animis, quae omnino in culpa nulla sunt, si quidem is, cui credi posset, nondum adventum suum hominibus commodarat? Orbis quoque cum ipsa Roma in ritibus templorum caluit. Quare, inquit, salvator, qui dictus est, sese tot saeculis subdixit? Sed, ne dicant, inquit, lege Iudaeorum vetere*

80.

Euseb., *Praep. ev.* V, 1, 9 seg.: «Lo stesso avvocato dei demoni nostro contemporaneo nell'opera scritta contro di noi conferma questa (sua) indole dicendo ad un certo punto: "E però si meravigliano se già da tanti anni la peste si è impadronita della città, non essendoci più diritto di residenza nè per Asclepio, nè per gli altri dei; infatti da quando (vi è) il culto di Gesù nessun dio fu di alcuna utilità per il popolo"»[414].

L'indicazione di Porfirio «ὁ τὴν καθ' ἡμῶν συσκευὴν πεποιημένος» si trova anche nel V, 5, 4; V, 35,5. L'indicazione viene dalla *Praep.,* da Teodoreto, *Graec. affect. cur.* XII, 96 p. 323, 8 R. Si legge inoltre: Ταῦτα ὁ πάντων ἡμῖν ἔχθιστος Πορφύριος εἴρηκεν. È la città di Roma? Per Ἀσκληπιοῦ ἐπιδημίας cfr. nr. 87 ἐπιδημία τοῦ Χριστοῦ.

81.

Augustin., *Epistula 102* (*A Deograzia*, contenente sei domande presentate contro i pagani), 8: «Hanno proposto altre domande, per così dire (le) più importanti, che dicono tratte dal *Contra Christianos* di Porfirio: "Se Cristo, (1) dicono, si dichiara via di salvezza, di grazia e di verità e alle anime che credono in lui si presenta come l'unico tramite per il ritorno (*scil.* a Dio), come si comportarono gli uomini di tutti i secoli prima di Cristo? Lasciando stare, dice, i tempi anteriori al regno del Lazio, (2) supponiamo per così dire dallo stesso Lazio l'inizio del genere umano. Nello stesso Lazio prima di Alba, furono venerati gli dei. Sempre ad Alba prevalsero le pratiche religiose e le cerimonie dei templi. Per un lungo spazio di tempo, che non (fu certamente) di pochi secoli, la stessa Roma rimase senza la legge cristiana. Che cosa avvenne, dice, di tante innumerevoli anime, che non ebbero asso-

hominum curatum genus; longo post tempore lex Judeorum apparuit ac viguit angusta Syriae regione, postea vero prorepsit etiam in fines Italos, sed post Caesarem Gaium aut certe ipso imperante (3). *Quid igitur actum de Romanis animis vel Latinis quae gratia nondum advenientis Christi viduatae sunt usque in Caesarum tempus?*».

Siehe Nr. 49. 82 und 87. (1) f. s. *Joh.* 14, 6 vermischt mit 1, 17 (οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δἰ'ἐμοῦ wird von Porphyrius – platonisch – als Rückkehr der Seelen gedeutet). (2) ff. («*ab ipso Latio quasi principium humani nominis*») und Z. 16 («*in fines Italos*»): der abendländische Standpunkt, der in dieser Bestimmtheit für Porphyrius überraschend ist; aber stammt das alles nicht aus lateinischer Interpolation (Wil.)? (3) «*post Caesarem Gaium aut certe ipso imperante*»: hier ist (wenn nicht etwas ausgefallen ist, s. Z. 18) Judentum und Christentum verwechselt. Nicht der gute Chronologe Porphyrius, sondern nur der Exzeptor kann das verbrochen haben. Daß die christliche Predigt unter Gajus nach Rom gekommen, ist auch sonst bezeugt.

82.

Hieron., *Ep. 133* (*ad Ctesiph*), 9: «*Et quod solet nobis obicere contubernalis vester Porphyrius – qua ratione clemens et misericors deus ad Adam usque ad Moysen et a*

lutamente alcuna colpa, dal momento che colui al quale si poteva credere, non aveva ancora concesso agli uomini la sua venuta? Con la stessa Roma anche il mondo ardeva nelle cerimonie religiose dei templi. Perchè, dice, colui che fu chiamato il Salvatore, si è nascosto per così tanti secoli? Ma, non sostengano che, continua, del genere umano si occupò l'antica legge dei Giudei; la legge dei Giudei apparve dopo un lungo periodo di tempo e fiorì nell'angusta regione della Siria, in seguito, è fuor di dubbio, avanzò lentamente anche nei territori Italici, ma solo dopo Gaio Cesare o di sicuro durante il suo impero (3). Che cosa avvenne dunque alle anime dei Romani o dei Latini che furono private della grazia di Cristo non ancora giunto fino al tempo dei Cesari?»[415].

Vedi il nr. 49. 82 e 87. (1) seg. vedi *Giovanni* 14, 6 mischiato con 1, 17 (οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι᾽ἐμοῦ [nessuno viene al padre se non per mezzo di me] sembra il ritorno dell'anima del Porfirio neoplatonico). (2) segg. («*ab ipso Latio quasi principium humani nominis* [dallo stesso Lazio l'inizio del genere umano]») e linea 16 («*in fines Italos* nei territori italici]»): Il punto di riferimento dell'Occidente come momento centrale della storia è in Porfirio un fatto sorprendente; essa può venire da un'interpolazione latina (secondo il Wilamowitz)? (3) «*post Caesarem Gaium aut certe ipso imperante* [dopo Caio Cesare o di sicuro durante il suo impero]»: qui c'è (se nulla è stato omesso, vedi linea 10) uno scambio tra Cristianesimo e Giudaismo. Non si può addebitare l'errore al buon cronologista Porfirio, ma solo all'epitomatore. Secondo le testimonianze la predicazione cristiana arrivò a Roma sotto Gaio [Caligola].

82.

Hieron., *Ep. 133* (*ad Ctesiph*), 9: «E ciò che è solito obiettarci il vostro collega Porfirio – per quale ragione un Dio clemente e misericordioso ha permesso che tutti i pagani[416] da Adamo a Mosè e da Mosè fino alla venu-

Moyse usque ad adventum Christi passus sit universas gentes perire ignorantia legis et mandatorum dei. Neque enim Britannia fertilis provincia tyrannorum et Scoticae gentes omnesque usque ad Oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen prophetasque cognoverant. Quid necesse fuit eum in ultimo venire tempore et non prius quam innumerabilis periret hominum multitudo?»

Z. 1 «*solet*», s. Nr. 81 u. 87. Hieron. scheint hier wörtlich zu zitieren; ist aber nicht «*fertilis provincia tyrannorum*» ein Zusatz von ihm? Britannien nahm zwar im 7. Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts an dem raschen Wechsel der gallischen Tyrannen teil, aber es hat sie selbst nicht hervorgebracht. Dagegen hat sich zu Hieronymus'Zeit der erfolgreiche Tyrann Magnus Maximus (unter Gratian) in Britannien erhoben (dazu Schiller, *Gesch. der Röm. Kaiserzeit*, 2. Bd., S. 404 f: «Wieder war es Britannien, wo die Saat des Prätendententums reifte»). Z. 8 f *innumerabilis multitudo*: s. Nr. 81 «*innumerae animae*».

83.

Vielleicht hat Methodius in folgendem Satze (aus der Schrift κατὰ Πορφυρίου bei Bonwetsch, *Methodius*, 1891, S. 347, Z. 20 ff.), den Porphyrius im Auge: «Οἴονταί τινες καὶ τὸν θεόν, πρὸς τὸ τῆς οἰκείας διαθέσεως μέτρον ἰσάζοντες αὐτόν, τὰ αὐτὰ τοῖς φαύλοις ἢ ἐπαινετέα ἢ ψεκτέα ἡγεῖσθαι, ὥσπερ κανόνι καὶ μέτρῳ χρώμενον ταῖς δόξαις τῶν ἀνθρώπων, οὐ συννοήσαντες διὰ τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς ἄγνοιαν, ὅτι πᾶσα δήπουθεν ἡ κτίσις ἐνδεής ἐστι τοῦ κάλλους τοῦ θεοῦ».

Siehe die Erwägungen des Porphyrius in Nr. 49. 63. 64. 71. 75. 78. 94 usw.

ta di Cristo morissero per l'ignoranza della Legge e dei comandamenti di Dio? Infatti nè la Britannia provincia fertile di tiranni nè le popolazioni della Scozia nè tutti i popoli barbari, che si estendevano intorno all'Oceano, avevano conosciuto Mosè e i profeti. Quale fu l'ineluttabilità che lo (spinse) a venire all'ultimo momento e non prima che una innumerevole moltitudine di uomini andasse alla perdizione?»[417].

Linea 1 «*solet*», vedi nr. 81 e il nr. 87. Qui Girolamo sembra citare alla lettera Porfirio; ma «*fertilis provincia tyrannorum*» non è una sua (*scil.* di Girolamo) aggiunta? La Britannia prese certamente parte nel settimo decennio del terzo secolo al rapido succedersi dei tiranni gallici, ma non fu essa a produrli. Al contrario proprio al tempo di Girolamo si levò in Britannia il tiranno Magno Massimo (sotto Graziano). (Per questo argomento vedi Schiller, *Gesch. der Röm. Kaiserzeit*, 2. tomo., p. 404 seg: «Fu di nuovo la Britannia il luogo in cui il seme dei pretendenti [il trono] giunse a maturazione»). Linea 8 seg. *innumerabilis multitudo*: vedi nr. 81 «*innumerae animae*».

83.

Forse Metodio nel seguente brano (dallo scritto κατὰ Πορφυρίου in Bonwetsch, *Methodius*, 1891, p. 347, linea 20 segg.), ha preso di mira Porfirio: «Alcuni credono che anche Dio, e lo equiparano alla misura del proprio modo di pensare, ha giudicato lodevoli o biasimevoli le stesse cose (ritenute tali) dagli stolti, come se egli usi, come regola e misura, le opinioni degli uomini; costoro non pensano, a causa dell'ignoranza che è in loro, che l'universo è totalmente bisognoso della bellezza di Dio»[418].

Vedi le riflessioni di Porfirio ai nr. 49. 63. 64. 71. 75. 78. 94 ecc.

84.

Aus den Fragmenten der Schrift des Methodius Κατὰ Πορφυρίου (Bonwetsch, S. 345 f.) lassen sich fernet noch folgende Sätze für das Werk des Porphyrius gewinnen (nicht wörtlich): «Τί ὠφέλησεν ἡμᾶς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ σαρκωθεὶς ἐπὶ γῆς καὶ γενόμενος ἄνθρωπος; καὶ διὰ τί τῷ τοῦ σταυροῦ σχήματι ἠνέσχετο παθεῖν καὶ οὐκ ἄλλῃ τινὶ τιμωρίᾳ; καὶ τί τὸ χρήσιμον τοῦ σταυροῦ; Πῶς ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ Χριστός, ἐν βραχεῖ τε καὶ περιωρισμένῳ χρόνῳ διαστολαῖς σώματι ἐκεχώρητο; καὶ πῶς, ἀπαθὴς ὤν, ἐγένετο ὑπὸ πάθους;».

Τί ὠφέλησεν, vgl. Nr. 81. 82. 87. τοῦ σταυροῦ σχήματι, vgl. Nr. 68: ὅλως Χριστὸν σταυροῦσθαι τίς εἴρηκεν; unklar ist διαστολαῖς syntaktisch und dem Sinne nach. S. 248, 4 (Bonwetsch) schreibt Methodius: «Unendliches kann nicht mit fortgesetzten Zwischenräumen sich ausdehnen». Aber läßt sich das vergleichen? Bemerkenswert ist der Ausdruck σώματι ἐκεχώρητο. Zu ἀπαθής s. Nr. 71. 76.

85.

Augustin., *Ep. 102* (*ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens*), 28: «*Post hanc quaestionem, qui eas ex Porphyrio proposuit, hoc adiunxit: "Sane etiam de illo", inquit, "me dignaberis instruere, si vere dixit Salomon: Filium deus non habet"* (1)».

Auch diese Frage stammt vielleicht doch von Porphyrius selbst. (1) *Eccles. Salom.* 4, 8. Vgl. Nr. 86. 90a.

84.

Da un frammento dello scritto di Metodio Κατὰ Πορφυρίου (Bonwetsch, p. 345 seg.) è possibile che si possa rinvenire un altro brano estratto dall'opera di Porfirio (anche se non alla lettera): «Che bisogno avevamo che il figlio di Dio si incarnasse sulla terra e diventasse un uomo? E perchè sopportò di soffrire sulla croce e non di qualche altra pena? E qual è l'utilità della croce? Perchè il figlio di Dio, Cristo, venne contenuto in un corpo separato[419] per un tempo breve e determinato? E perchè essendo impassibile al dolore si mostrò (al mondo) nella sofferenza?».

Τί ὠφέλησεν, cfr. nr. 81. 82. 87. τοῦ σταυροῦ σχήματι, cfr. nr. 68: ὅλως Χριστὸν σταυροῦσθαι τίς εἴρηκεν; poco chiaro è διαστολαῖς sintatticamente a giudicare anche dal senso. P. 248, 4 (Bonwetsch) Metodio ha scritto: «un ente che sia infinito non può espandersi con spazi intermedi continui». Ma è possibile fare il paragone? È interessante notare l'espressione σώματι ἐκεχώρητο (contenuto in un corpo). Per ἀπαθής vedi i nr. 71. 76.

85.

Augustin., *Ep. 102* (*A Deograzia*, contenente sei domande presentate contro i pagani), 28: «Dopo questa domanda, colui che le ha esposte (prendendole) da Porfirio, ha aggiunto questo: "Ti degnerai, dice, di istruirmi in modo razionale anche sul quel punto, cioè se è vero che Salomone ha affermato: 'Dio non ha un figlio' (1)»[420].

Anche questa domanda proviene forse dallo stesso Porfirio. (1) *Eccles. Salom.* 4, 8. cfr. i nr. 86. 90a.

86.

Theophylakt., *Enarr. In Joh.* (Migne, T. 123, Col. 1141): «ὥστε διαπέπτωκε τοῦ Ἕλληνος Πορφυρίου τὸ σόφισμα· ἐκεῖνος γὰρ ἀνατρέπειν πειρώμενος τὸ εὐαγγέλιον, τοιαύταις ἐχρῆτο διαιρέσεσιν· Εἰ γὰρ λόγος, φησίν, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἤτοι προφορικός ἐστιν ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλὰ μὴν οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο· οὐκ ἄρα οὐδὲ λόγος ἐστίν».

Diese Stelle zu *Joh.* I, 1 ff. ist (indirekte Überlieferung) aus dem Werk κατὰ Χριστιανῶν.

87.

Makar., IV, 10: «Ἄλλο δὲ τούτου πρᾶγμα πολὺ λογιώτερον – κατ' ἀντίφρασιν λέγω – θέμις διασκοπῆσαι· (1) Οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ, ἀλλ'οἱ κακῶς ἔχοντες. περὶ δὲ τῆς οἰκείας ἐπιδημίας ὁ Χριστὸς ταῦτ' ἐρραψώδει τοῖς ὄχλοις. εἰ γοῦν διὰ τοὺς κάμνοντας, ὡς αὐτὸς λέγει, ταῖς ἁμαρτίαις ἐπέστη, ἆρ'οὐκ ἔκαμνον οἱ πατέρες ἡμῶν οὐδ' ἐνοσηλεύοντο ταῖς ἁμαρτίαις οἱ πρόγονοι; εἴ γε χρείαν οὐκ ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ καὶ οὐκ ἦλθε καλέσαι δι καίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν, καὶ τὸν Παῦλον δὲ λέγειν οὕτως (2)· Ἰησοῦς Χριστὸς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ – εἰ γοῦν ταῦθ' οὕτως ἔχει καὶ ὁ πεπλανημένος (3) μὲν καλεῖται, ὁ δὲ νοσῶν θεραπεύεται, καὶ καλεῖται μὲν ὁ ἄδικος, ὁ δὲ δίκαιος οὐ καλεῖται, ὁ μήτε κληθεὶς μήτε τῆς τῶν Χριστιανῶν δεόμενος θεραπείας εἴη ἂν ἀπλανής τε καὶ δίκαιος· ὁ γὰρ μὴ χρῄζων ἰατρείας τὸν παρὰ τοῖς Πιστοῖς (4) λόγον ἀποστραφεὶς τυγχάνει, καὶ ὅσῳ ἂν μᾶλλον ἀποστραφῇ, τοσούτῳ μᾶλλον δίκαιος ἔσται καὶ ὑγιαίνων καὶ ἀπλανής».

Siehe Nr. 81 u. 82. (1) f. 6 f. *Luc.* 5, 31f. (2) f. *I Tim.* 1, 15

86.

Theophylakt., *Enarr. In Joh.* (Migne, T. 123, Col. 1141): «Come è caduto nel vuoto il sofisma del greco Porfirio; egli infatti, cercando di sconvolgere il Vangelo, utilizzò sofismi del genere: "infatti se il figlio di Dio è un *logos,* o è verbale o (è un *logos*) della mente: ma invece non è nè l'uno nè l'altro: quindi non è nemmeno *logos*»[421].

Questo passo di *Giovanni* I, 1 segg. è (secondo una tradizione indiretta) dall'opera κατὰ Χριστιανῶν.

87.

Makar., IV, 10: «È lecito esaminare un altro fatto molto più razionale – parlo per antifrasi –: (1) "Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati". Ora è sulla sua venuta che Cristo predicava queste cose alle masse. Dunque se è per i malati, come lui dice, che ha contrastato i peccati, allora i nostri padri non erano malati e i (nostri) progenitori non avevano bisogno di cure per i (loro) peccati? Se quindi i sani non hanno bisogno di un medico ed egli non è venuto a chiamare alla conversione i giusti ma i peccatori, e anche Paolo dice[422] così (2): "Gesù Cristo venne al mondo per salvare i peccatori, dei quali il primo sono io" – se dunque le cose stanno così e chi è nell'errore[423] viene chiamato (3), e chi è malato viene curato, e chi è ingiusto viene chiamato, chi è giusto invece non viene chiamato; allora chi non è stato chiamato e chi non ha bisogno delle cure dei Cristiani[424] sarà (chiamato) senza errore e giusto; infatti colui che non ha bisogno di medicina si allontana dalla dottrina che si trova presso i Fedeli (4), e quanto più si allontana, tanto più sarà giusto e sano e senza errore»[425].

Vedi i nr. 81 e 82. (1) seg. 6 seg. *Luca* 5, 31seg. (2) seg. *I*

(Χρ. Ἰησοῦς die Meisten). (3) πεπλανημένος: s. *Matth.* 18, 12. Zu νοσηλεύεσθαι (Z. 5) s. Euseb., *Demonstr.* S. 133, 28 usw. (Heikel), zum Gedanken Nr. 81. 82. καὶ τὸν Παῦλον δὲ λέγειν (Z. 7): nicht zu korrigieren. ὁ δὲ νοσῶν θεραπεύεται (Z. 9 f): Wahrscheinlich (s. ἀπλανής Z. 11 u. 13) ist etwas ausgefallen und es ist zu lesen: ὁ πεπλανημένος μὲν καλεῖται ὁ δὲ < ἀπλανής οὐ καλεῖται, ὁ ὑγιαίνων μὲν ἀφεται, ὁ δὲ > νοσῶν θεραπεύεται κτλ. Z. 11 τῶν Χριστιανῶν (nicht τοῦ Χριστοῦ), weil sich der Kritiker zur Gegenwart wendet. (4) τοῖς Πιστοῖς (s. Nr. 26. 73. 95) ist schon damals Eigenname für die Christen gewesen (s. meine *Missionsgesch.* I[3] S. 386 f.), und zwar sind die Πιστοί die getauften und vollbürtigen Christen; der Name «Christen» kam auch schon den Katechumenen zu (s. *Canon Elvir.* 51 u. a.).

88.

Makar. IV, 19: «Εὐλόγως Ὅμηρος τὴν ἀνδρείαν τῶν Ἑλλήνων ἅτε πεπαιδευμένην ἡσυχάζειν ἐπέταττε, τὴν δ' ἀνίδρυτον τοῦ Ἕκτορος γνώμην ἐδημοσίευσεν, ἐμμέτρῳ λόγῳ δημηγορῶν τοῖς Ἕλλησι. Σχέσθ', Ἀργεῖοι, (1) λέγων, μὴ βάλλετε, κοῦροι Ἀχαίων· στεῦται γάρ τοι ἔπος ἐρέειν κορυθαίολος Ἕκτωρ, καὶ νῦν ἐφ' ἡσυχίας ὧδε πάντες καθεδούμεθα· ἐπαγγέλλεται γὰρ ἡμῖν καὶ διαβεβαιοῦται ὁ τῶν χριστιανικῶν δογμάτων ὑφηγητὴς τὰ σκοτεινὰ τῶν γραφῶν ἑρμηνεύειν κεφάλαια. λέγε δ' οὖν ἡμῖν, ὦτᾶν, παρακολουθοῦσι τοῖς ὑπὸ σοῦ φραζομένοις, τί φησιν ὁ ἀπόστολος (2)· Ἀλλὰ ταῦτα τίνες ἦτε (δῆλον δ' ὅτι τὰ φαῦλα), ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. θαυμάζομεν γὰρ καὶ ὄντως ἐπὶ τοῖς τοιούτοις τὴν ψυχὴν ἀπορούμεθα, εἰ τοσούτων μολυσμῶν καὶ μιασμῶν ἄνθρωπος ἅπαξ ἀπολουσάμενος ὀφθήσεται καθαρός, εἰ τοσαύτης βλακείας ἀναμεμαγμένος κηλῖδας ἐν τῷ βίῳ, πορνείας, μοιχείας, μέθης, κλοπῆς, ἀρσενοκοιτίας, φαρμακείας καὶ μυρίων φαύλων καὶ μυσαρῶν πραγμάτων, μόνον

Tim. 1, 15 (Χρ. Ἰησοῦς la maggior parte). (3) πεπλανημένος: vedi. *Matteo.* 18, 12. Per νοσηλεύεσθαι (linea. 5) vedi Euseb., *Demonstr.* p. 133, 28 ecc. (Heikel), per il pensiero nr. 81. 82. καὶ τὸν Παῦλον δὲ λέγειν (linea 7): non c'è niente da correggere. ὁ δὲ νοσῶν θεραπεύεται (linea 9 seg.): probabilmente (vedi ἀπλανής linea 11 e 13) è un pò strano e va letto: ὁ πεπλανημένος μὲν καλεῖται ὁ δὲ < ἀπλανής οὐ καλεῖται, ὁ ὑγιαίνων μὲν ἀφεται, ὁ δὲ > νοσῶν θεραπεύεται κτλ. (chi erra viene chiamato, mentre chi non erra non viene chiamato, chi è sano viene abbandonato, invece che è malato viene curato ecc.) Linea 11 τῶν Χριστιανῶν (non è τοῦ Χριστοῦ), perchè il critico si rivolge al presente (4) τοῖς Πιστοῖς (vedi i nr. 26. 73. 95) già a quei tempi era il nome proprio dei cristiani (vedi il mio *Missionsgesch.* I[3] S. 386 seg.), e certamente sono i Πιστοί i cristiani battezzati e praticanti; il nome «cristiano» era dato già ai catecumeni (vedi il *canone Elvir.* 51 e oltre).

88.

Makar. IV, 19: «Giustamente Omero prescriveva ai Greci di calmare l'ardore in quanto (ben) disciplinato, e rendeva noto il carattere instabile di Ettore (il quale) rivolgendosi ai Greci con un discorso in versi[426]: "Fermatevi Argivi (1), diceva, non colpite giovani Achei, perchè Ettore impetuoso[427] promette appunto di dire qualcosa", e quindi siamo tutti qui seduti in silenzio; infatti il maestro delle dottrine cristiane dichiara e ci assicura di spiegare i principali passaggi oscuri delle Scritture. Dicci dunque, mio caro, a noi che seguiamo le tue riflessioni, perchè l'apostolo dice (2): Ma alcuni (di voi) eravate tali cose[428] (certamente cose deplorevoli), ma[429] siete stati lavati, e santificati e giustificati nel nome del signore Gesù Cristo e nello spirito del nostro[430] Dio". In effetti ci stupiamo e siamo veramente imbarazzati nell'animo per questo genere di cose, se un uomo, una volta lavato da tali brutture e nefandezze, appaia puro; se, lavate le

βαπτισθεὶς καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ἐλευθεροῦται ῥᾷον (3) καὶ τὸ πᾶν ἄγος (4) καθάπερ ὄφις παλαιὸν ἀποδύεται θώρακα. τίς οὐκ ἂν ἐντεῦθεν ῥητοῖς καὶ ἀρρήτοις ἐπιτολμήσει κακοῖς καὶ δράσει τὰ μήτε λόγῳ ῥητὰ μήτ' ἔργοις φορητά, γνοὺς ὡς τῶν τοσούτων ἐναγεστάτων ἔργων λήψεται τὴν ἀπόλυσιν (5), μόνον πιστεύσας καὶ βαπτισάμενος καὶ συγγνώμης τυχεῖν ἐλπίσας μετὰ ταῦτα παρὰ τοῦ μέλλοντος κρῖναι τοὺς ζῶντάς τε καὶ τοὺς νεκρούς (6); ταῦτ' ἁμαρτάνειν προτρέπεται τὸν ἀκούοντα, ταῦτ' ἐφ' ἑκάστης πράττειν διδάσκεται (7) τὰ ἀθέμιτα, ταῦτ' οἶδεν ἐξορίσαι καὶ τοῦ νόμου τὴν παίδευσιν καὶ τὸ δίκαιον αὐτὸ κατὰ τῶν ἀδίκων μηδὲν ἰσχύειν ὅλως, ταῦτ' εἰσάγει τὴν ἄθεσμον ἐν κόσμῳ πολιτείαν καὶ δογματίζει τὴν ἀσέβειαν ὅλως μὴ δεδοικέναι, ὁπότε μυρίων ἀδικημάτων σωρὸν μόνον βαπτισάμενος ἄνθρωπος ἀποτίθεται. καὶ τοῦτο μὲν ὧδε τοῦ λόγου τὸ κομψὸν πλάσμα».

(1) *Ilias* III, 83 (Ἴσχεσθ'… γάρ τι). (2) ff. *I Kor.* 6, 11 (ἀλλὰ allein > καὶ); Makarius schreibt p. 206, 11: καὶ ταῦτα τίνες κτλ. und τοῦ κυρίου ἡμῶν (ἡμῶν auch p. 208, 22 und 210, 2, vgl. Codd. B C; unser Text geht umit א A D d e Iren., Tertull.). (3) *Act.* 2, 21, *I Kor.* 1, 2 usw. Besser ῥᾴδιον Wil. (4) ἄγος, s. die Tragiker und vgl. Z. 18: ἐναγέστατα ἔργα, Nr. 69: ἐναγεστέραν κακίαν. (5) f. vgl. *Marc.* 16, 16 usw. (6) f. *II Tim.* 4, 1; Porphyrius kennt die kirchliche Bußlehre und ihre Terminologie. (7) διδάσκεται: nicht zu korrigieren. – οἶδεν: εἶδεν Cod. – Daß die Einleitung zu diesem Stück nicht dem Porphyrius gehört, ist offenbar. Zum Lasterkatalog (Z. 13f.) s. Nr. 58.

vergogne di tale mollezza (presente) nella vita: lussuria, adulterio, ubriachezza, furto, sodomia, magia e una miriade di azioni deplorevoli e nauseanti, è liberato senza fatica[431] (3) col solo battesimo e l'invocazione del nome di Cristo, e si spoglia di ogni peccato (4) come il serpente (si spoglia) della vecchia pelle. Quindi chi non si arrischierebbe ad azioni turpi dicibili e indicibili, e chi non compirebbe azioni indicibili a parole, nè sopportabili coi fatti, sapendo che da tali esecrabilissime azioni otterrà l'assoluzione (5), purchè avrà fede e si battezzerà e spererà di ottenere il perdono da parte di colui che deve giudicare i vivi e i morti (6)? Queste considerazioni spingono colui che (le) ascolta a peccare, queste insegnano (7) in ogni occasione a fare azioni illegali, queste sanno[432] allontanare l'insegnamento della legge, e che la stessa giustizia non ha alcun potere contro i fuorilegge, queste introducono nel mondo un empio modo di vivere e insegnano a non temere in alcun modo l'empietà, dal momento che un uomo col solo battesimo si libera di un cumulo di migliaia di peccati. Perciò questa è la scaltra invenzione del detto»[433].

(1) *Ilias* III, 83 (Ἴσχεσθ'… γάρ τι). (2) segg. *I Cor.* 6, 11 (ἀλλὰ solo > καὶ); Macario ha scritto a p. 206, 11: καὶ ταῦτα τίνες κτλ. e τοῦ κυρίου ἡμῶν (ἡμῶν anche a p. 208, 22 e a p. 210, 2, cfr. Codd. B C; il nostro testo si trova in א A D d e Iren., Tertull.). (3) *Atti* 2, 21, *I Cor.* 1, 2 ecc. Secondo Wilamowitz è meglio ῥᾴδιον (4) ἄγος, vedi i tragici e cfr. la linea 18, qui 9: ἐναγέστατα ἔργα, nr. 69: ἐναγεστέραν κακίαν. (5) seg. cfr. *Marco.* 16, 16 ecc. (6) seg. *II Tim.* 4, 1; Porfirio conosce la dottrina del pentimento cristiano e la sua terminologia (7) διδάσκεται: niente da correggere. – οἶδεν: εἶδεν Cod. – L'introduzione a questo frammento chiaramente non proviene da Porfirio. Per il catalogo delle azioni turpi (linea 13 seg., qui 1 segg.) vedi il nr. 58.

89.

Makar. IV, 6: «Περιουσίας δ’ ἕνεκεν λελέχθω κἀκεῖνο τὸ λελεγμένον ἐν τῇ Ἀποκαλύψει τοῦ Πέτρου· εἰσάγει τὸν οὐρανὸν ἅμα τῇ γῇ κριθήσεσθαι οὕτως· Ἡ γῆ, φησί, παραστήσει πάντας τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. καὶ αὐτὴ μέλλουσα (1) κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ. οὐδεὶς δὲ οὕτως ἀπαίδευτος οὐδ’ οὕτως ἀναίσθητος, ὃς οὐκ οἶδεν ὅτι τὰ μὲν περὶ τὴν γῆν τετάρακται καὶ τὴν τάξιν οὐ πέφυκε σώζειν, ἀλλ’ ἔστιν ἀνώμαλα, τὰ δὲ ἐν τῷ οὐρανῷ τάξιν ὁμοίαν ἔχει διαπαντὸς καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ προχωρεῖ καὶ οὐδέποτε ὑπαλλάττεται, ἀλλ’ οὐδ’ ὑπαλλαγήσεταί ποτε· ποίημα γὰρ ἀκριβέστατον καθέστηκε τοῦ θεοῦ· ὅθεν τὰ κρείττονος ἀξιωθέντα μοίρας λυθῆναι ἀμήχανον, ἅτε θείῳ πεπηγότα καὶ ἀκηράτῳ θεσμῷ. τίνος δ’ ἕνεκεν οὐρανὸς κριθήσεται; ἡμαρτηκὼς δέ τί φανήσεταί ποτε, ὁ τὴν ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ θεοῦ τάξιν δοκιμασθεῖσαν φυλάττων καὶ διαμένων ἐπὶ τῆς ταυτότητος ἀεί; εἰ μή τί γε τις ἐκ διαβολῆς τὸν οὐρανὸν ἄξιον εἶναι κρίσεως ῥητορεύσει τῷ κτίσαντι, ὡς τὸν κριτὴν ἀνασχόμενον κατ’ αὐτοῦ τινα τερατεύεσθαι οὕτω θαυμαστοῦ, οὕτω μεγάλου (2).».

(1) f. Dieser Vers fehlt in dem uns erhaltenen Teil der *Apok. Petri*, s. «Texte und Untersuchungen», IX, 2 S. 80 f.; Makarius, den Vers repetierend, schreibt πάντας τῷ θεῷ κρινομένους und μέλλουσα καὶ αυτή. (2) οὕτω θαυμαστόν, οὕτω μεγάλα Cod. und Blondel. Zur Sache s. Nr. 34.

90 a.

Makar. IV, 7: «Καὶ ἐκεῖνο δ’ αὖθις λέγει, ὃ καὶ ἀσεβείας μεστὸν ὑπάρχει, τὸ ῥῆμα φάσκον· Καὶ τακήσεται πᾶσα

89.

Makar. IV, 6: «Per di più lasciate che io citi quanto viene detto nell'*Apocalisse* di Pietro[434]; egli adduce che il cielo verrà giudicato insieme alla terra così: “La terra, dice, presenterà tutti a Dio nel giorno del giudizio. E anche essa (1) verrà giudicata con il cielo che l'avvolge”[435]. Ora nessuno è così ignorante e così ottuso da non sapere che le cose sulla terra sono instabili e per natura non sono fatte per mantenere l'ordine, ma sono (invece) non regolari, invece le cose nel cielo hanno un ordine immutabile che procede sempre di continuo secondo lo stesso (movimento) e non cambiano mai nè mai cambieranno. Infatti (il cielo) è l'opera strutturata nel modo più perfetto dal dio; perciò è impossibile che le cose stimate degne di un destino migliore vengano dissolte, perchè fissate da una legge divina e pura. Allora per quale motivo il cielo sarà giudicato? Di che cosa[436] apparirà mai colpevole lui che fin dal principio segue l'ordine mantenuto del dio e che rimane sempre identico a sè stesso? A meno che qualcuno calunniosamente non dica in modo ampolloso che il cielo è meritevole di giudizio, come se il giudice sopportasse di spacciare frottole contro di lui (*scil.* il cielo) così meraviglioso e così grande[437] (2)».

(1) seg. Questo versetto manca alla parte che è giunta fino a noi dell'*Apocalisse di Pietro*, vedi «Texte und Untersuchungen», IX, 2 p. 80 seg.; Macario nel ripetere il versetto scrive πάντας τῷ θεῷ κρινομένους e μέλλουσα καὶ αυτή. (2) οὕτω θαυμαστόν, οὕτω μεγάλα Cod. A e Blondel. Per l'argomento vedi il nr. 34.

90 a.

Makar. IV, 7: «E di nuovo pronuncia quella (frase) che è piena di empietà, frase che dice: “E tutta la potenza

δύναμις οὐρανοῦ καὶ ἑλιχθήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον (1)· καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς. ἀπὸ τερατώδους καὶ τοῦτο ψευδολογίας καὶ ὑπερφυοῦς ἀλαζονείας κεκόμπασται τό· Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται (2), οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι. ποῖος γάρ τις ἂν εἴποι τοῦ Ἰησοῦ τοὺς λόγους στήσεσθαι, εἴπερ οὐρανὸς καὶ γῆ μηκέτ' εἶεν; ἄλλως τε εἰ τοῦτο πράξειεν ὁ Χριστὸς καὶ κατάξειε τὸν οὐρανόν, τοὺς ἀσεβεστάτους τῶν ἀνθρώπων μιμήσεται, οἳ τὰ ἑαυτῶν διαφθείρουσιν· ὅτι γὰρ οὐρανοῦ καὶ γῆς πατήρ ἐστιν ὁ θεός, ὑπὸ τοῦ υἱοῦ ὡμολόγηται, Πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, λέγοντος (3)· Ἰωάννης δὲ ὁ βαπτίστης μεγεθύνει τὸν οὐρανὸν καὶ ἐξ αὐτοῦ λέγει τὰ θεῖα χαρίσματα πέμπεσθαι λέγων· Οὐδεὶς δύναται ποιεῖν οὐδέν (4), ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οἱ προφῆται δὲ ἅγιον τοῦ θεοῦ οἰκητήριον λέγουσιν ὑπάρχειν τὸν οὐρανὸν ἐν τῷ· (5) Ἔπιδε ἐκ κατοικητηρίου ἁγίου <σου> καὶ εὐλόγησον τὸν λαόν σου τὸν Ἰσραήλ. εἴ γε ὁ τοσοῦτος καὶ τηλικοῦτος ἐν μαρτυρίαις οὐρανὸς παρελεύσεται, τίς ἔσται καθέδρα λοιπὸν τοῦ δεσπόζοντος; εἰ δὲ καὶ τὸ τῆς γῆς στοιχεῖον ἀπόλλυται, τί τὸ ὑποπόδιον ἔσται τοῦ καθημένου, λέγοντος αὐτοῦ· Ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου (6); καὶ περὶ μὲν τοῦ παρελθεῖν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ὧδε».

(1) ff. Auch aus der *Apoc. Petri*? *Jes.* 34, 4 (τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν καὶ ἑλιγήσεται ὡς βιβλίον ὁ οὐρανός) ist dann dort zitiert gewesen. (2) f. *Matth.* 24, 35. (3) *Matth.* 11, 25. (4) f. *Joh.* 3, 27 (οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδέν die übrigen, aber Cod. e bietet «*facere*»). (5) f. *Deut.* 26, 15 (κάτιδε ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ ἁγίου σου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ die übrigen, aber in F fehlt ἐκ.τ. οὐρ.). (6) f. *Jes.* 66, I (μοι א A, B μου die übrigen; ἡ δὲ

del cielo si distruggerà e il cielo sarà arrotolato come un libro (1); e tutti gli astri cadranno come foglie da una vite, come cadono le foglie da un fico”. E da questa mostruosa menzogna e paradossale impostura è stata osannata questa (frase): (2) “Il cielo e la terra passeranno ma le mie parole non passeranno[438]”. In effetti chi potrebbe mai[439] dire che le parole di Gesù resteranno se veramente il cielo e la terra non ci saranno più? Inoltre se Cristo facesse ciò e facesse cadere il cielo, imiterebbe gli uomini più empi, quelli che distruggono i loro stessi averi[440]; infatti che Dio sia il Padre del cielo e della terra, è stato riconosciuto dal Figlio quando dice (3): “Padre, Signore del cielo e della terra”. Invece Giovanni Battista magnifica il cielo e dice che da esso sono inviati i doni divini, dicendo (4): “Nessuno può fare nulla se non gli viene dato dal cielo”[441]; e i profeti dicono, nel passo che viene, che il cielo sia la santa dimora di Dio (5): “Guarda[442] dalla tua[443] santa dimora e benedici il tuo popolo Israele”. Se dunque il cielo che è tanto importante e tanto grande sarà dissolto, secondo le (vostre) testimonianze, quale sarà nell’avvenire il trono di colui che è Signore? E se anche l’elemento terrestre sarà distrutto, quale sarà lo sgabello di colui che è seduto, dopo che (in quel passo) si dice (6): “Il cielo è il mio trono, e la terra lo sgabello[444] dei miei piedi”? Questo per quanto concerne il passare del cielo e della terra»[445].

(1) segg. anche dall’*Apocalisse di Pietro*? *Isaia.* 34, 4 (τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν καὶ ἑλιγήσεται ὡς βιβλίον ὁ οὐρανός [saranno distrutte tutte le potenze dei cieli e il cielo sarà arrotolato come un libro]) più avanti è citato anche lì. (2) seg. *Matteo.* 24, 35. (3) *Matteo* 11, 25. (4) seg. *Giovanni.* 3, 27 (οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδέν [un uomo non può prendere nulla] tuttavia il Cod. e presenta «facere»). (5) seg. *Deuteronomio* 26, 15 (κάτιδε ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ ἁγίου σου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ [guarda dalla tua santa dimora, dal cielo], ma in F manca ἐκ.τ. οὐρ.). (6) seg. *Isaia* 66, I (μοι א A, B presentano

γῆ א A Q, καὶ ἡ γῆ die übrigen). Nach ἑαυτῶν steht τέκνα (Z. 9) von späterer Hand. Zu τοῦ υἱοῦ (Z. 10) s. Nr. 84 bis 86.

90b.

Nemesius, *De natura hom.* c. 38: «Διὰ ταύτην τὴν ἀποκατάστασιν φασί τινες τοὺς Χριστιανοὺς τὴν ἀνάστασιν φαντάζεσθαι, πολὺ πλανηθέντες· εἰς ἅπαξ γὰρ τὰ τῆς ἀναστάσεως καὶ οὐ κατὰ περίοδον ἔσεσθαι τὰ τοῦ Χριστοῦ δοξάζει λόγια».

Es liegt sehr nahe, unter den hier Getadelten Porphyrius, auf den sich Nemes, auch sonst bezieht, zu erkennen. Er wird es gewesen sein, der im Zusammenhang der Polemik gegen die christliche Lehre von der Auferstehung als einer «Phantasie» (s. Nr. 94: μεστὸν ἀβελτερίας πρᾶγμα τὸ τῆς ἀναστάσεως) den biblischen Terminus «Apokatastasis» (s. *Apostelgesch.* 3, 21) als christliches Plagiat auf den stoischen Begriff zurückgeführt hat, wie er «die goldene Regel» (*Apostelgesch.* 15) als Plagiat hinstellte (s. o. Nr. 8). Welcher andere Heide als er hätte die versteckte Stelle in der Apostelgeschichte aufgespürt? Vgl. Bernays, *Ges. Abhandl.* I (1885), S. 335 f. An der oben («Zeugnisse» Nr. XXVIa) mitgeteilten Stelle («Μάρτυς τούτου ἐστὶ Πορφύριος») ist es unsicher, was hier Porph. bezeugt (die große Satzgruppe, die vorangeht, über Seele und Körper des Gott – Logos ist in dieser Gestalt schwerlich sein Eigentum), und wo er es bezeugt hat. Gleich darauf wird das 2. Buch seiner Συμμίκτων ζητημάτων zitiert.

91.

Augustin., *Ep. 102* (*ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens*), 22: «*Videamus, quale sit, quod de mensura peccati atque supplicii proposuit sic* (*in*)

anche μου; ἡ δὲ γῆ א A Q, presentano anche καὶ ἡ γῆ). Dopo ἑαυτῶν si trova τέκνα (linea 9, qui 11) scritto in *secunda manus*. Per τοῦ υἱοῦ (linea 10, qui 12) vedi i nr. da 84 fino a 86.

90b.

Nemesius, *De natura hom.* c. 38: «Alcuni, sbagliando gravemente, dicono che i Cristiani si immaginano la resurrezione (come se fosse) la famosa apocatastasi; invece si sa, secondo le parole di Cristo, che la resurrezione ci sarà una sola volta e non ciclicamente»[446].

È molto probabile che l'obiezione sia stata fatta da Porfirio, a cui lo stesso Nemesio allude anche in altri luoghi. Sembra che vi sia una connessione tra la polemica contro l'insegnamento cristiano della resurrezione, considerata come una «immaginazione» (vedi il nr. 94: μεστὸν ἀβελτερίας πρᾶγμα τὸ τῆς ἀναστάσεως [il fatto della resurrezione è una enorme sciocchezza]) e il termine biblico «Apocatastasi» (vedi *Atti* 3, 21) considerato come un plagio cristiano risalente al concetto stoico, come anche «la regola d'oro» (*Atti* 15) viene presentata come un plagio (vedi sopra nr. 8). Quale altro pagano oltre a lui avrebbe scoperto il passo nascosto negli *Atti degli Apostoli*? Cfr. Bernays, *Ges. Abhandl.* I (1885), p. 335 seg. Sopra («Testimonianze» nr. XXVIa) vi è un passo insicuro («Μάρτυς τούτου ἐστὶ Πορφύριος [di ciò è testimone Porfirio]»): è dubbio su ciò che qui testimonia Porfirio, (un numeroso gruppo di affermazioni, che tratta dell'anima e del corpo del Dio-Logos in questi termini, difficilmente possono essergli attribuite), ed è dubbio anche dove Porfirio abbia testimoniato. Sullo stesso argomento egli cita il secondo libro dei suoi Συμμίκτων ζητημάτων.

91.

Augustin., *Ep. 102* (*A Deograzia*, contenente sei domande presentate contro i pagani), 22: «Vediamo che cosa ha esposto colui che ha interpretato capziosamente

evangelio calumniatus (1)*: "Minatur", inquit, Christus sibi non credentibus aeterna supplicia et alibi ait* (2)*: In qua mensura mensi fueritis, in ea remetietur vobis, satis, inquit, ridicule atque contrarie* (3)*; nam si ad mensuram redditurus est poenam et omnis mensura circumscripta est fine temporis, quid sibi volunt minae infiniti supplici*».

(1) f. *Mark.* 16, 16 u. sonst. (2) f. *Matth.* 7, 2. (3) Christi Worte sind lächerlich und widerspruchsvoll, s. Nr. 70 u. sonst. Der philosophische Gedanke am Schluß ist beachtenswert und gehört zur neuplatonischen Spekulation (s. August., vv. II.).

92.

Augustin., *Ep. 102* (*ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens*), 2: «*Requirunt de duabus resurrectionibus quae conveniat promissae resurrectioni, utrumnam Christi an Lazari* (1)*. "Si Christi", inquit, "quo modo potest haec convenire resurrectioni natorum ex semine eius* (2)*, qui nulla seminis condicione natus est? Si autem Lazari resurrectio convenire adseritur, ne haec quidem congruere videtur, si quidem Lazari resurrectio facta sit de corpore nondum tabescente et de eo corpore, quo Lazarus dicebatur, nostra autem multis saeculis post ex confuso* (3) *eruetur. Deinde si post resurrectionem status beatus futurus est nulla corporis iniuria, nulla necessitate famis, quid sibi vult cibatum fuisse Christum et vulnera monstravisse* (4)*? Sed si propter incredulum fecit, finxit; si*

il Vangelo sulla proporzione tra il peccato e la pena (1): Cristo minaccia, dice, a coloro che non credono in lui, pene eterne, mentre altrove dice (2): “con la stessa misura con cui misurerete, sarete misurati”, e ciò è abbastanza ridicolo e contraddittorio (3); infatti se restituirà la pena secondo misura, e ogni misura è esattamente determinata dal limite del tempo, che senso ha la minaccia di una pena eterna?»[447].

(1) seg. *Marco.* 16, 16 e oltre (2) seg. *Matteo.* 7, 2. (3) Le parole di Cristo sono ridicole e piene di contraddizioni. Vedi il nr. 70 e oltre. Il pensiero filosofico esposto alla fine è degno di nota e appartiene alla speculazione neoplatonica (vedi Agostino, vv. II.).

92.

Augustin., *Ep. 102* (*A Deograzia*, contenente sei domande presentate contro i pagani), 2: «(i pagani) chiedono, per quanto concerne le due resurrezioni, quale tra esse sia quella adatta alla resurrezione promessa, quella di Cristo o quella di Lazzaro (1). “Se a quella di Cristo”, dicono, “in che modo può adattarsi alla resurrezione dei nati dal seme (2) di colui il quale è nato senza alcuna partecipazione del seme (umano)? Se invece si sostiene che si adatta alla resurrezione di Lazzaro neppure questa sembra adattarsi a quella, dal momento che la resurrezione di Lazzaro si è compiuta da un corpo non ancora putrefatto, e (proprio) da quel corpo che veniva chiamato Lazzaro; la nostra invece accadrà dopo molti secoli e in modo confuso (3). Quindi se dopo la resurrezione ci sarà la beatitudine senza alcuna mutilazione fisica, senza alcun bisogno di sfamarsi, che cosa significa che Cristo prese del cibo e mostrò le ferite (4)? Se lo ha fatto a causa di un incredulo[448], ha simulato; se invece ha mostrato il

autem verum ostendit, ergo in resurrectione accepta futura sunt vulnera».

(1) ff. *Joh.* 11. (2) f. «*ex semine eius*» = die Christen als ἐκ τοῦ σπέρματος Χριστοῦ, das ist ungewöhnlich – «*nulla seminis condicione*» s. Nr. 33. 77. (3) «*ex confuso*» s. Nr. 94. (4) f. vgl. *Luk.* 24, 38-43; *Joh.* 20, 26 f.; 21, 5. 12 f. Z. 11 f. Solche Dilemmata liebt Porph.

93.

Indirekt gehen wahrscheinlich auf Porphyrius zurück Pseudojustini (Diodori Tars.) *Quaestiones XIV et XV Gentilium ad Christianos* (Otto, *Corp. Apol.* V [1850] S. 320; Harnack, *Texte u. Unters.* Bd. XXI, 4 [1901] S. 162f.): «Εἰ φθείρεται τὸ γινόμενον παρὰ τοῦ θεοῦ, τίνος κακίᾳ φθείρεται, τοῦ ποιήσαντος ἢ τοῦ γεγονότος ἤ τινος ἔξωθεν ὑπεναντίου γινομένου τῷ ποιήσαντι; ὅ τι δ᾽ ἂν αὐτῶν ὑποθώμεθα, δῆλον ὅτι τοῦ ποιήσαντος ἡ κακία. εἴτε γὰρ τὸ γεγονὸς διά τινα ἔμφυτον ἑαυτοῦ κακίαν ὀφείλει φθαρῆναι, ὁ ποιήσας αἴτιος, ὅτι τοιοῦτον αὐτὸ ἐποίησεν, ὥστε ὑπολιμπάνεσθαι ἐν αὐτῷ κακόν τι. εἴτε ἔξωθέν ἐστί τι ὑπεναντίον τῷ ποιήσαντι, καὶ οὕτως κακίᾳ τοῦ πεποιηκότος, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατακρατεῖν τῶν ἐναντίων· εἴτε ἐκ τοῦ ποιήσαντος ἡ κακία, πρόδηλον ὡς αὐτὸς ὁ κακός. Εἰ δεῖ, φησί, σώους ἀνίστασθαι τοὺς τετελευτηκότας, πῶς, εἰ συμβαίη ἄνθρωπον ἀποθανεῖν εἰς θάλατταν, εἶτα βρωθέντα τοῦτον ὑπὸ ἰχθύων, αὖθις ὑπὸ ἄλλων ἀνθρώπων καταβρωθῆναι διὰ μέσων τῶν ἰχθύων, πῶς ἂν ἀναλάβοι τὰς σάρκας τὰς εἰς ἄλλους ἀνθρώπους ἀναδαπανηθείσας; ἢ γὰρ τοῦτον ἀνάγκη παρὰ τὰς σάρκας ἀναστῆναι, ἃς ἔφαγον οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι διὰ μέσων τῶν ἰχθύων, καθὼς πολλάκις εἴρηται, ἢ ἐκείνους, μέλη τῶν

vero, allora le ferite ricevute rimarranno (anche) dopo la resurrezione»[449].

(1) segg. *Giovanni* 11. (2) seg. «*ex semine eius*» = i cristiani come ἐκ τοῦ σπέρματος Χριστοῦ, è inusuale – «*nulla seminis condicione*» vedi i nr. 33. 77. (3) «*ex confuso*» vedi il nr. 94. (4) seg. cfr. *Luca.* 24, 38-43; *Giovanni.* 20, 26 seg.; 21, 5. 12 seg. Linea 11 seg., qui 18 segg. Porfirio predilige simili dilemmi.

93.

Probabilmente provengono indirettamente da Porfirio le *Pseudojustini* (Diodori Tars.) *Quaestiones XIV et XV Gentilium ad Christianos* (Otto, *Corp. Apol.* V [1850] p. 320; Harnack, *Texte u. Unters.* tomo XXI, 4 [1901] p. 162 seg.): «Se ciò che è creato da Dio viene distrutto, per il vizio di chi viene distrutto: (per quello) del creatore o del creato o di qualche elemento esterno contrario al creatore? Qualsiasi sia tra esse l'ipotesi che assumiamo, è chiaro che il vizio è del creatore. Infatti se ciò (che è stato creato) deve essere distrutto per qualche vizio congenito, (questo compito) spetta al creatore: è lui il colpevole che ha fatto una cosa del genere, che ha lasciato in essa qualche vizio. Se invece vi è qualcosa di esterno, contrario al creatore, anche in questo caso è per un vizio del creatore, perchè non ha potuto dominare gli altri; e se il vizio (viene) dal creatore, è chiaro che egli stesso è viziato. Se è necessario, dice, che i defunti risorgano integri, se capita che un uomo muoia in mare, e in seguito sia divorato dai pesci, e di nuovo divorato da altri uomini per mezzo dei pesci, in che modo potrebbe riprendere le carni utilizzate per la crescita di altri uomini? Infatti o è necessario che costui risorga vicino alle carni che gli altri uomini hanno mangiato per mezzo dei pesci, come è stato detto più volte, oppure quelli, richiesti i pezzetti delle loro carni

ἑαυτῶν (1) σαρκῶν ἀπαιτουμένους, ἀποθέσθαι καὶ ἐλλιπεῖς γενέσθαι, ἵνα ἀποπληρώσωσι τὸ ἐλλεῖπον τῶν ὑπ' αὐτῶν ἀδίκως καταβρωθέντων».

Siehe Nr. 34. 71. 72. 89. 90. 94. (1) ἑαυτοῦ Cod.

94.

Makar. IV, 24: «Περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν αὖθις ἀφηγητέον (1). τίνος γὰρ ἕνεκεν τοῦτο ποιήσειεν ὁ θεὸς καὶ τὴν μέχρι νῦν τῶν γενομένων διαδοχήν, δι' ὧν (ἧς?) ὥρισε τὰ γένη σώζεσθαι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀναλύσειε προχείρως οὕτως ἐξ ἀρχῆς νομοθετήσας καὶ διατυπώσας; τὰ δ' ἅπαξ δόξαντα τῷ θεῷ καὶ τοσούτῳ φυλαχθέντα αἰῶνι αἰώνια αὐτὰ προσήκει εἶναι καὶ μήτε καταγινώσκεσθαι ὑπὸ τοῦ δημιουργήσαντος μήτε διαφθείρεσθαι (2) ὡς ὑπό τινος ἀνθρώπου γενόμενα καὶ θνητὰ ὑπὸ θνητοῦ κατεσκευασμένα. ὅθεν ἄλογον, εἰ τοῦ παντὸς φθαρέντος ἀκολουθήσει ἡ ἀνάστασις, εἰ τὸν πρὸ τριῶν <ἐτῶν> (3), εἰ τύχοι, τῆς ἀναστάσεως τελευτήσαντα ἀναστήσει <καὶ> σὺν αὐτῷ Πρίαμον καὶ Νέστορα, τοὺς πρὸ χιλίων ἐτῶν ἀποθανόντας καὶ ἄλλους πρὸ ἐκείνων ἀπὸ τῆς ἀνθρωπείας γενέσεως. εἰ δὲ κἀκεῖνό τις ἐθέλοι κατανοεῖν, εὑρήσει μεστὸν ἀβελτηρίας (4) πρᾶγμα τὸ τῆς ἀναστάσεως· πολλοὶ γὰρ ἐν θαλάττῃ πολλάκις ἀπώλοντο καὶ ὑπὸ ἰχθύων ἀνηλώθη τὰ σώματα, πολλοὶ δ' ὑπὸ θηρίων καὶ ὀρνέων ἐβρώθησαν· πῶς οὖν τὰ σώματα αὐτῶν ἐπανελθεῖν οἷόν τε; φέρε γὰρ τὸ λεχθὲν λεπτῶς βασανίσωμεν· οἷον, ἐναυάγησέ τις, εἶτα τρίγλαι τοῦ

(1), le depongano e rimangano incompleti, per riempire la parte mancante di quelli ingiustamente divorati da loro stessi»[450].

Vedi i nr. 34. 71. 72. 89. 90. 94. (1) ἑαυτοῦ nel codice.

94.

Makar. IV, 24: «Bisogna ancora discutere sulla resurrezione dei morti (1). Infatti[451] per quale motivo Dio avrebbe fatto ciò e (per quale motivo) dunque la successione delle creature, (valida) fino ad oggi, grazie alle quali (alla quale?)[452] egli ha stabilito di conservare e non di interrompere (l'ordine), egli (la) sospenderebbe[453] così bruscamente, lui che fin dall'inizio aveva legiferato e aveva dato un ordine (preciso)? D'altronde le cose che una volta sono state immaginate da Dio e che per così tanto tempo sono state conservate, conviene che siano eterne e che non vengano condannate nè distrutte[454] (2) da colui che le ha create, come generate da un uomo qualunque e prodotte da un mortale, (come se fossero anch'esse) mortali. Quindi è irrazionale che, dopo la distruzione di tutto, segua la resurrezione, ed egli resusciti una persona morta da tre anni[455] (3), se (ciò) capiti prima della resurrezione, e[456] con essa Priamo e Nestore, morti migliaia di anni prima e altri (che nacquero) prima di quelli (*scil.* Priamo e Nestore), all'inizio del genere umano. Eppure se qualcuno[457] volesse rifletterci sopra, troverebbe questa storia della resurrezione una sciocchezza (4) completa: infatti spesso (è capitato) che molti morirono in mare e i (loro) corpi furono mangiati dai pesci, altri furono divorati dalle belve e dagli uccelli; com'è dunque possibile che i loro corpi tornino indietro? Suvvia dunque, esaminiamo minuziosamente quanto detto: per esempio una persona ha fatto un naufragio, e successivamente le triglie

σώματος ἐγεύσαντο, εἶθ' ἁλιεύσαντές τινες καὶ φαγόντες ἐσφάγησαν καὶ ὑπὸ κυνῶν ἐβρώθησαν, τοὺς κύνας ἀποθανόντας κόρακες παμμελεὶ καὶ γῦπες ἐθοινήσαντο· πῶς οὖν συναχθήσεται τὸ σῶμα τοῦ ναυαγήσαντος διὰ τοσούτων ἐξαναλωθὲν ζῴων; καὶ δὴ ἄλλο πάλιν ὑπὸ πυρὸς ἀναλωθὲν καὶ ἕτερον εἰς σκώληκας λῆξαν, πῶς οἷόν τε εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐπανελθεῖν ὑπόστασιν; ἀλλ' ἐρεῖς μοι ὅτι τοῦτο τῷ θεῷ δυνατόν, ὅπερ οὐκ ἀληθές. οὐ γὰρ πάντα δύναται· ἀμέλει οὐ δύναται ποιῆσαι μὴ γεγενῆσθαι ποιητὴν τὸν Ὅμηρον οὐδὲ τὸ Ἴλιον μὴ ἁλῶναι· οὐ μὴν οὐδὲ τὰ δύο διπλασιαζόμενα, τέτταρα ὄντα τῷ ἀριθμῷ. ἀριθμεῖσθαι ποιήσειεν ε' (5), κἂν αὐτῷ δοκῇ τοῦτο. ἀλλ' οὐδὲ κακὸς ὁ θεός, εἰ καὶ θέλει, δύναται γενέσθαι ποτέ, ἀλλ' οὐδὲ ἀγαθὸς ὢν τὴν φύσιν ἁμαρτῆσαι δύναιτ' ἄν· εἰ οὖν ἁμαρτάνειν οὔκ ἐστιν οἷός τε οὐδὲ κακὸς γενέσθαι, τοῦτο οὐ δι' ἀσθένειαν τῷ θεῷ συμβαίνει· οἱ γὰρ ἔχοντες ἐκ φύσεως παρασκευὴν καὶ ἐπιτηδειότητα πρός τι, εἶτα κωλυόμενοι τοῦτο ποιεῖν, ὑπὸ ἀσθενείας δηλαδὴ κωλύονται· ὁ δὲ θεὸς ἀγαθὸς εἶναι πέφυκε καὶ οὐ κωλύεται κακὸς εἶναι· ὅμως καὶ μὴ κωλυόμενος γενέσθαι κακὸς ἀδυνατεῖ. σκέψασθε δὲ κἀκεῖνο πηλίκον ἐστὶν ἄλογον εἰ ὁ δημιουργὸς τὸν μὲν οὐρανόν, οὗ μηδέν τις ἐπενόησε κάλλος θεσπεσιώτερον, περιόψεται τηκόμενον καὶ ἄστρα πίπτοντα καὶ γῆν ἀπολλυμένην (6), τὰ δὲ σεσηπότα καὶ διεφθαρμένα τῶν ἀνθρώπων ἀναστήσει σώματα, σπουδαίων ἔνια καὶ ἄλλα πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν ἀτερπῆ καὶ ἀσύμμετρα καὶ ἀηδεστάτην ὄψιν ἔχοντα. εἰ δὲ καὶ ῥᾳδιον ἀναστῆσαι δύναται σὺν κόσμῳ πρέποντι (7), ἀδύνατον χωρῆσαι τὴν γῆν τοὺς ἀπὸ γενέσεως τοῦ κόσμου τελευτήσαντας, εἰ ἀνασταῖεν».

hanno mangiato il corpo; poi alcune persone (le) hanno pescate e mangiate; successivamente queste persone vennero divorate dai cani; corvi e avvoltoi si cibarono dei cani morti e dei loro resti[458]. Come dunque sarà riunito il corpo del naufrago smembrato in così tanti animali? E ancora un altro (corpo) distrutto dal fuoco e un altro ancora finito in pasto ai vermi, come possono ritornare alla sostanza (che avevano) all'inizio? Ma mi dirai che questo è possibile a Dio; ma questo non è vero. Infatti (Dio) non può (fare) tutto[459]: per esempio non può fare che Omero non sia stato un poeta, nè che Ilio non sia stata conquistata; nè sicuramente che due per due, che in aritmetica fa quattro, dia come risultato cinque[460] (5), anche se lui lo volesse[461]. Ma nemmeno che Dio, anche se egli lo desiderasse, potrebbe essere cattivo, nè potrebbe mai commettere errori, essendo buono per natura; se dunque non può sbagliare, nè diventare cattivo, ciò non deriva per Dio da una (sua) mancanza[462]. Infatti coloro che hanno per natura una predisposizione e una grande abilità nei confronti di qualche cosa, e sono poi impediti nel fare questo qualcosa, è chiaro che sono impediti dall'impotenza; Dio invece ha avuto una naturale predisposizione ad essere buono e non è trattenuto dall'essere malvagio: e nonostante non sia trattenuto dal divenire malvagio, non può esserlo. Riflettete allora quanto sarebbe assolutamente illogico se il demiurgo[463] lasciasse che il cielo, di cui nessuno potè pensare[464] una bellezza più divina, venisse distrutto, le stelle cadessero e la terra perisse (6), e invece facesse risorgere i corpi putrefatti e guasti degli uomini, alcuni di persone dall'aspetto curato, altri orribili prima di morire, sproporzionati e dall'aspetto terribilmente nauseante. Ma anche se potessero facilmente risorgere con l'aspetto adatto (7), è impossibile che la terra possa contenere coloro che sono morti dall'origine del mondo, se (mai) dovessero risorgere»[465].

(1) ff. s. Nr. 35 (2) διαφθεῖραι (3) ἐτῶν oder ἡμερῶν Wil. (4) ἀβελτηρία s. Nr. 68 u. Porphyr., *De abstin.* I; Celsus bei Orig. III, 55: ἀβελτηρία καὶ σκαιότης. (5) Cod. ἑκατόν= ρ´, Wil. ε´ [γ´?]. (6) f. s. Nr. 89 u. *Jes.* 34, 4. (7) «mit dem geeigneten Schmuck», s. *I Kor.* 15, 38 ff. Zu diesem Stück s. Cyrill., *Catech.* 18, 2. Siehe Dogmatisches auch in Nr. 29 (Gottes- u. Vorsehungslehre), Nr. 34 (Wesen der Welt und des Weltschöpfers), Nr. 35 (Auferstehungs-, Gottes- und Schöpfungslehre), Nr. 42 (Sündenfall), Nr. 49 (Dämonen- und Christuslehre), Nr. 53. 68. 77. 84. 85. 86. 92 (Gottheit Christi, Menschwerdung und Jungfrauengeburt), Nr. 69 (Abendmahl), Nr. 71 (Lehre vom Teufel), Nr. 72 (Lehre vom Teufel und vom Raum), Nr 91 (Ewigkeit der Höllenstrafen).

(1) segg. vedi nr. 35 (2) διαφθεῖραι (3) ἐτῶν oppure ἡμερῶν secondo Wilamowitz. (4) ἀβελτηρία vedi nr. 68 e Porphyr., *De abstin.* I; Celsus in Orig. III, 55: ἀβελτηρία καὶ σκαιότης. (5) Cod. A ἑκατόν= ρ´, Wilamowitz ε´ [γ´?]. (6) seg. vedi nr. 89 e *Isaia* 34, 4. (7) «con l'ornamento adatto», vedi *I Cor.* 15, 38 segg. Per questo pezzo vedi Cyrill., *Catech.* 18, 2. Vedi la dogmatica anche nel nr. 29 (la dottrina di Dio e della Provvidenza), nr. 34 (natura del mondo e del demiurgo), nr. 35 (dottrina della risurrezione, di Dio e della creazione), nr. 42 (peccato originale), nr. 49 (dottrina dei demoni e di Cristo), nr. 53. 68. 77. 84. 85. 86. 92 (divinità di Cristo, incarnazione e nascita da una vergine), nr. 69 (ultima cena), nr. 71 (dottrina del diavolo), nr. 72 (dottrina del diavolo e del suo luogo), nr. 91 (eternità della punizione dell'inferno).

V.
Zur kirchlichen Gegenwart.

(Nr. 95-97)

95.

Makar. III, 17: «Βλέπε δ’ ὅμοιον τούτῳ ῥητὸν καὶ ἀκόλουθον (1)· Ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν. δῆλον τοίνυν ὡς ὁ μὴ δυνάμενος ἐκ προστάγματος ὄρος ἀποκινῆσαι οὐκ ἔστιν ἄξιος τῆς τῶν Πιστῶν νομίζεσθαι φρατρίας. ὅθεν ἐλέγχεσθε φανερῶς ὅτι μὴ ὅπως τὸ λοιπὸν μέρος τῶν Χριστιανῶν τοῖς Πιστοῖς ἐναριθμεῖται, ἀλλὰ μηδὲ τῶν ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων τις τούτου <τοῦ> προσρήματός ἐστιν ἄξιος».

(1) ff. *Matth.* 17, 20 (ἀμὴν λέγω ὑμῖν stellen die anderen Zeugen vor Ἐὰν ἔχητε κτλ. – Für ἄρθητι bis θάλασσαν bietet *Matth.* μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ καὶ μεταβήσεται, *Luk.* 17, 6 ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ [εἰς τὴν θάλασσαν D]). – Zur Sache s. Nr. 3. – Zu Πιστοί s. Nr. 26. 73. 87 (der Unterschied von Χριστιανοί und Πιστοί ist an unserer Stelle besonders deutlich); zu φρατρία s. Nr. 64: ἡ Ἰουδαϊκὴ φρατρία. Von dem Katechumenen heißt es dagegen, sie bildeten ein ἄθροισμα (Nr. 26). Dies ist korrekt; denn sie sind in der Tat nur eine «Masse», während die Juden und die vollbürtigen Christen eine religiöse Bruderschaft bilden.

V.
Sulla Chiesa contemporanea
(nn. 95-97)

95.

Makar. III, 17: «Presta attenzione ad un passo uguale anche a quello che segue (1): “Se avrete[466] fede quanto un granello di senape, in verità vi dico, direte a questa montagna: ‘Alzati e gettati in mare’[467], e nulla vi sarà impossibile”. È chiaro dunque che colui che non può per comando muovere una montagna non merita di essere considerato come un membro della famiglia dei Fedeli. Perciò convincetevi chiaramente del vostro errore (e cioè) che non solo la rimanente parte dei Cristiani non può essere annoverata tra i[468] Fedeli, ma non c’è nessuno tra i vescovi o tra i preti che sia degno di questo[469] nome»[470].

(1) segg. *Matteo.* 17, 20 (ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ma ci sono altre testimonianze con Ἐὰν ἔχητε κτλ. – Da ἄρθητι fino a θάλασσαν si legge in *Matteo* μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ καὶ μεταβήσεται, in *Luca* 17, 6 ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ[εἰς τὴν θάλασσαν nel Codice D]). – Infine vedi il nr. 3. – Per i Πιστοί vedi nr. 26. 73. 87 (la differenza tra Χριστιανοί e Πιστοί è in questo nostro passo assolutamente chiara); per φρατρία vedi il nr. 64: ἡ Ἰουδαϊκὴ φρατρία. Invece dei Catecumeni si dice al contrario che essi costituivano un ἄθροισμα (riunione) (nr. 26). Questo è corretto; ma sono di fatto soltanto una «massa» di persone senza identità, mentre gli Ebrei e i Cristiani perfetti (battezzati) costituiscono una fratellanza religiosa.

96.

Makar. III, 16: «Σκέψαι δὲ κἀκεῖνο λεπτῶς τὸ κεφάλαιον, ἔνθα φησί (1)· Τοῖς δὲ πιστεύσασιν ἐπακολουθήσει σημεῖα τοιάδε· ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσι καὶ καλῶς ἕξουσι· κἂν θανάσιμον φάρμακον πίωσιν, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψει. ἐχρῆν γοῦν τοὺς ἐκκρίτους τῆς ἱερωσύνης καὶ μάλιστα τοὺς ἀντιποιουμένους τῆς ἐπισκοπῆς ἤτοι προεδρίας τούτῳ χρήσασθαι τῷ τῆς κρίσεως τρόπῳ καὶ προκεῖσθαι τὸ θανάσιμον φάρμακον, ἵνα ὁ μὴ βλαβεὶς ἐκ τῆς φαρμακοποσίας τῶν ἄλλων προκριθείη· εἰ δ' οὐ θαρροῦσι τοιοῦτον παραδέξασθαι τρόπον, ὁμολογεῖν αὐτούς, ὡς οὐ πιστεύουσι τοῖς ὑπὸ Ἰησοῦ. εἰ γὰρ τῆς πίστεως ἴδιον νικῆσαι φαρμάκου κακίαν καὶ νοσοῦντος ἀλγηδόνα καταβαλεῖν, ὁ πιστεύων καὶ μὴ ποιῶν ταῦτα ἢ γνησίως οὐ πεπίστευκεν ἢ πιστεύων γνησίως οὐ δυνατὸν ἀλλ' ἀσθενὲς ἔχει τὸ πιστευόμενον».

(1)ff. *Mark.* 16, 17f (σημεῖα δὲ τ. πιστ. ταῦτα παρακολ. die übrigen. – ἐπακολουθήσει > παρακολ. – θανάσιμον φάρμακον > θανάσιμόν τι. – ἐπὶ ἀρρώστους nach κἂν θανάσιμον die anderei Zeugen – βλάψῃ die meisten Zeugen.) – Z. 4 οἱ ἔκκριτοι τῆς ἱερωσύνης ist kein christlicher term. techn., aber der Verfasser weiß, wie Alexander Severus (*Lamprid.* 45), daß «*in praedicandis sacerdotibus qui ordinandi sunt*» eine Prüfung bei den Christen stattfindet. – Z. 5 ἐπισκοπὴ ἢ προεδρία: korrekter Ausdruck; aber das Wort προεδρία fehlt in der ältesten christlichen Literatur. – Z 8 ῥηθεισιν zu ergänzen?

96.

Makar. III, 16: «Considera attentamente quell'altro passo, dove dice (*scil.* Cristo) (1): "Tale genere di segni accompagnerà coloro che avranno creduto: essi imporranno le mani[471] ai malati e (questi) guariranno; inoltre se avranno bevuto un veleno mortale, questo non li danneggerà"[472]. Bisognerebbe dunque che coloro che sono scelti per il sacerdozio ma soprattutto i pretendenti all'episcopato o ad un posto privilegiato, si sottoponessero a questo genere di giudizio e venisse presentato (loro) il veleno mortale, affinchè colui che non sia stato intossicato dal bere il veleno, sia preferito agli altri; ma se essi non hanno il coraggio di accettare una tale prova, (dovrebbero) ammettere che non hanno fede nelle parole[473] di Gesù. Se infatti una proprietà della fede è (quella) di vincere il danno di un veleno e allontanare il dolore di un malato, colui che crede e non compie tali cose o non ha creduto sinceramente oppure credendo sinceramente, il (suo) credere non è forte ma debole»[474].

(1) segg. *Marco* 16, 17f (σημεῖα δὲ τ. πιστ. ταῦτα παρακολ. Gli altri – ἐπακολουθήσει > παρακολ. – θανάσιμον φάρμακον > θανάσιμόν τι. – ἐπὶ ἀρρώστους nach κἂν θανάσιμον le altre testimonianze – βλάψῃ nella maggior parte delle testimonianze) – Z. 4 οἱ ἔκκριτοι τῆς ἱερωσύνης non è un termine tecnico usato dai cristiani, ma l'autore sa come Alessandro Severo (*Lamprid.* 45), che «*in praedicandis sacerdotibus qui ordinandi sunt* (nei sacerdoti che predicano che sono da consacrare)» si trova una prova presso i cristiani – Linea 5 ἐπισκοπὴ ἢ προεδρία: è un'espressione corretta; ma la parola προεδρία manca nella letteratura cristiana antica – Linea 8, qui 14, ῥηθεισιν da completare?

97.

Hieron., *Comm. in Jes. c.* 3, 2: «*Caveamus ergo et nos, ne exactores simus in populo, ne iuxta impium Porphyrium matronae et mulieres sint noster senatus, quae dominantur in ecclesiis, et de sacerdotali gradu favor iudicet feminarum*».

In Karthago spielte zur Zeit Cyprians und im Beginn des donatistischen Streits eine Frau eine böse Rolle; über den Einfluß der Frauen in den Gemeinden s. meine *Missionsgeschichte* II³ S. 58 ff. Porphyrius hat in das Leben der Kirchen tief hineingeblickt. Hier eine Zusammenstellung, die noch vermehrt werden kann: Gegenwärtige Verbreitung des Christentums Nr. 13. Kirchenbau Nr. 76. «*Christiani*» und «*Fideles*» Nr. 95. «*Fideles*» und «*Catechumeni*» Nr. 26. Bischöfe und Presbyter, die hierarchischen Grade Nr. 95. 96. Streben nach dem bischöflichen Amt und Vorprüfung der Kleriker Nr. 96. Die Taufe, ihr Ritus und ihre Wirkung Nr. 88. Die Milch der Lehre für die Katechumenen und die Taufe als Mysterium der Vollkommenheit Nr. 26. Die kirchliche Wahrheitsregel Nr. 58 (Sätze aus derselben öfters, z. B. Nr. 88). Das Abendmahl Nr. 69. Arm und reich in den Gemeinden, freiwillige Verarmung einzelner Frauen Nr. 58. Die christlichen Frauen Nr. 4. 33. 58. Geschlechtliche Enthaltung und Geistbegabung, Enthaltung in der Ehe Nr. 33. Die christlichen Märtyrer Nr. 36. 64 und sonst.

97.

Hieron., *Comm. in Jes. c.* 3, 2: «Dunque facciamo attenzione anche noi, affinchè non diventiamo nel popolo gli esattori (di tasse); le matrone e le donne non siano il nostro senato e non prevalgano nelle chiese; e per quanto riguarda il grado sacerdotale non conti l'opinione delle donne, come invece (sostiene) l'empio Porfirio»[475].

A Cartagine al tempo di Cipriano e all'inizio della controversia donatista, una donna ebbe un ruolo negativo; per l'influenza delle donne sulle comunità religiose vedi il mio *Missionsgeschichte* II³ p. 58 segg. Porfirio si è profondamente addentrato nella vita della Chiesa. Qui la raccolta può essere ampliata ancora di più: il contemporaneo espandersi del Cristianesimo nr. 13. Costruzione di Chiese nr. 76. «*Christiani*» e «*Fideles*» nr. 95. «*Fideles*» e «*Catechumeni*» nr. 26. Vescovi e presbiteri, il grado gerarchico nr. 95. 96. Aspirare alla carica vescovile e l'esame preliminare del chierico nr. 96. Il battesimo, il suo rito e la sua efficacia nr. 88. Il latte della dottrina per i catecumeni e il battesimo come mistero della perfezione nr. 26. Il canone di verità della Chiesa nr. 58 (spesso ritorna la stessa frase, linea B nr 88). L'ultima cena al nr. 69. Il povero e il ricco nella comunità religiosa, volontario impoverimento di alcune donne nr. 58. Le donne cristiane nr. 4. 33. 58. Astensione sessuale e talento spirituale, continenza nel matrimonio nr. 33. I martiri cristiani nr. 36. 64 ed oltre.

Nachwort

Hr. von Wilamowitz-Moellendorff hat freundlichtst eine Korrektur der Fragmente gelesen, wofür ich ihm auch hier meinen besten Dank ausspreche. Seine Fürsorge ist nicht nur solchen Textstellen zugut gekommen, bei denen sein Name steht. Er hat mich auch auf gewisse Satzklauseln in den Makarius-Fragmenten aufmerksam gemacht, deren nähere Untersuchung für die Frage ins Gewicht fällt, wie weit das Eigentum des Makarius, bez. des Exzeptors, reicht. Diese Untersuchung, sowie verwandte, muß ich ihm und anderen überlassen. Mir lag es in dieser Sammlung nur daran, das Material zusammen – zubringen, welches in irgendeiner Weise hier in Betracht kommt.

Poscritto

Von Wilamowitz-Moellendorff ha fatto, in modo molto gentile da parte sua, una lettura di correzione ai frammenti, per cui anche qui vorrei esprimergli il mio più sentito ringraziamento. La sua cura non è stata utile solamente per i passi del testo, ma anche perchè proveniva dal suo nome illustre. Egli mi ha anche tranquillizzato, in modo sicuro e premuroso, sulle parole-chiave contenute nei frammenti di Macario, sulle ulteriori ricerche da fare per rispondere all'importante domanda che rimane in sospeso, e cioè su quanto è attribuibile a Macario e quanto invece proviene dall'epitomatore. Questa ricerca, appena sarà possibile, devo portarla ulteriormente avanti. In questa raccolta già mi è sufficiente aver raccolto il materiale che viene presentato

Appendice

Nuovi frammenti del *Contro i Cristiani* ritrovati dal 1921 al 1998

A. von Harnack, *Neue Fragmente des Werkes des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rethors Pacatus gegen Porphyrius*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» 1921, ss. 266-284.

Fragmentum I (Harnack 2)

Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium,* fr. I (Harnack 2): «*Matthaeus dominum (1) dixisse testatur (2), quod Moyses scribit (3) Adam locutum fuisse hoc modo: "Hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem" etc. Sed concordant (4) domini verba cum Moysi sermonibus: quia (5) Adam praebens officium (6) inspiratione divina prophetavit, ipse a Moyse hoc dixisse refertur: deus vero, qui per inspirationem divinam in corde Adam ista verba formavit, ipse (7) a domino recte locutus fuisse refertur; nam et Adam hanc prophetiam protulit, et pater, qui eam inspiravit, recte dicitur protulisse*».

(1) *deum*? (2) *Matth.* 19, 5. (3) *Genes.* 2, 23. (4) Zahn und Lightfoot irrtümlich "*non concordant*" ohne Bemerkung. (5) "*qui*" Cod. (6) S. "*officium*" frammento III; "*off. praebere*" ungewöhnlich (7) "*ipse pater*" Cod., was zur Not zu halten, aber wahrscheinlich aus dem Folgenden eingedrungen ist.

A. von Harnack, *Nuovi frammenti dell'opera di Porfirio* Contro i Cristiani. *I pseudo-Policarpiani e lo scritto del retore Pacato* Contro Porfirio, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» (1921), pp. 266-284.[1]

Frammento I (Harnack 2)

Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium,* fr. I (Harnack 2): «È risaputo (2) che Matteo ha attribuito al Signore (1) ciò che (invece) Mosè scrive (3) abbia detto Adamo, in questo modo: "dunque quest'osso dalle mie ossa e questa carne dalla mia carne; perciò l'uomo lasci il padre e la madre" etc. Ma le parole del Signore concordano (4) con le parole di Mosè: perché (5) Adamo, facendo il suo dovere (6), profetò per ispirazione divina, ed è risaputo che abbia detto questo lo stesso Mosè: in verità Dio, che per ispirazione divina forgiò codeste parole nel cuore di Adamo, egli stesso (7) (*scil.* Adamo) ha parlato correttamente grazie all'intervento del Signore; infatti anche Adamo citò questa profezia e il padre, che la ispirò, si dice che l'abbia rivelata correttamente»[2].

(1) *deum*? (2) *Matteo* 19, 5. (3) *Genesi* 2, 23. (4) Zahn e Lightfoot erroneamente "non concordano" senza commento. (5) "*qui*" Cod. (6) Vedi "*officium*" frammento III; "*off. praebere*" è insolito (7) "*ipse pater*" Cod. si ritiene necessario, ma viene probabilmente inserito in seguito.

Fragmentum II (Harnack 2)

Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium,* fr. II (Harnack 2): [Der Apostel Johannes ist gestorben, obleich Jesus ihm wie seinem Bruder den Märtyrertod angekündigt hat; also hat sich Jesus bei seiner Prophezeiung geirrt.]

«*Per huiusmodi potum (1) significat passionem et Jacobum quidem novimus (2) martyrio consummandum (3), fratrem vero eius Joannem transiturum absque martyrio quamvis et afflictiones plurimas et exilia (4) tolerarit, sed praeparatam martyrio mentem Christus martyrem iudicavit; nam apostolus Paolus "quotidie", inquit, "morior" (5), dum impossibile sit quotidie mori hominem ea morte, qua semel vita haec finitur; sed quoniam pro evangelio ad mortem iugiter erat praeparatus, se mori quotidie sub ea significatione testatus est legitur et in dolio ferventis olei pro nomine Christi beatus Joannes fuisse demersus (6)*».

(1) *Matth.* 20, 23; voran hat Feuardentius die Überschrift gestellt: «*Idem ad haec verba Christi: "Calicem meum bibetis"*» etc. (2) «*novimus*» Zahn, «*novissimus*» Cod. (3) Für Futur. Pass., wie so oft damals. s. Roensch, *Itala* u. *Vulg.* S. 433 f.; Hieron., *Vita Hilarion.:* «*Jam se ad dominum migraturum et de corporis vinculis liberandum*». (3) Der Plural fällt auf. (4) *I Kor.* 15, 31. (5) Dieser letzte Satz verträgt sich schlecht mit den Worten «*afflictiones plurimas*» etc., weshalb ihn Zahn als späteren Zusatz ausgeschieden hat; aber er verträgt sich doch, wenn man «*legitur*» stark betont: der Verf. bringt diese Überlieferung nach, der er aber selbst nicht sicheren Glauben schenkt. Sie ist nicht aus Tert., *De preascr.* 36 geflossen: «*Joannes... in oleum igneum demersus nihil passus est*»; denn hier fehlt der Ausdruck «*dolium ferventis olei*» (das übereinstimmende "*demersus*" muß auf Zufall beruhen), sondern aus der abendländischen Legende in einer später bezeugten Fassung; s. Hieron. *Comm. in Matth.* 1. III (T. VII 655) unter Beru-

Frammento II (Harnack 2)

Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium,* fr. II (Harnack 2): [L'apostolo Giovanni è morto, sebbene Gesù gli abbia annunziato la morte per martirio, come suo fratello, Gesù ha dunque sbagliato la sua profezia].

«In questo modo (la parola) *bevanda* (1) significa *passione* e infatti sappiamo (2) che Giacomo doveva morire (3) col martirio, mentre in realtà suo fratello Giovanni se ne sarebbe andato senza martirio, pur sopportando moltissime sofferenze e privazioni (4); ma Cristo giudicò martire una mente preparata al martirio; infatti l'apostolo Paolo "ogni giorno" disse "muoio" (5). Dunque è impossibile per un uomo morire ogni giorno con quel tipo di morte perché questa vita termina solamente una volta. Ma dal momento che per il vangelo (Giovanni) era sempre pronto, è spiegato qual è il significato di "morire ogni giorno". Si narra inoltre che Giovanni venne immerso (6) in una botte dove vi era raccolto olio bollente, e per il nome di Cristo (divenne beato)»[3].

(1) *Matteo* 20, 23; Feuardentius ha posto davanti il titolo «la stessa cosa alle parole di Cristo "berrete il mio calice"» ecc. (2) «*novimus*» Zahn, «*novissimus*» Cod. (3) per i brani successivi vedi Roensch, *Itala* e *Vulgata* vedi 443 seg.: cfr. Girolamo *Vita Hilar.:* «"infatti se sarà trasportato al Signore e liberato dalle catene del corpo"». (3) Desta attenzione il plurale. (4) *I Cor.* 15, 31. (5) Quest'ultima frase male si addice alle parole *afflictiones plurimas* ecc. per cui Zahn le ha messe successivamente in appendice; questo è corretto se si accetta con decisione *legitur*; lo stesso autore riporta questa tradizione, ma egli stesso non è sicuro che si possa esserne certi. Non è scaturita da Tertulliano *De praescr.* 36 la frase: «immerso nell'olio bollente, nulla soffrì»; poi manca l'espressione *botte di olio bollente* (lo stesso *demersus* deve fondarsi su una coincidenza), ma è testimoniato da una leggenda occidentale di una versione più tarda; vedi Girolamo *Comm. in Matth.* 1. III (libro VII 655) sotto il nome

fung auf die «*Ecclesiasticae historiae*»: «*Missus in ferventis olei dolium*», und *Adv. Jovin.* 26 (T. II 278): «*Refert Tertullianus* (das stimmt nur z. T.) *quod a Nerone missus in ferventis olei dolium*» etc.; August. zu *Joh.* 21, 22 (auch unter Berufung auf die *Ecclesiastica historia*): «*ferventis dei dolium*». Die späteren Gleichlautenden Zeugnisse können beiseite bleben. Auf das alte griechische Original welches hier vorauzusetzen ist, kann das Zitat nicht direkt zurückgeführt werden, da die Konstanz des lateinischen Ausdrucks unerklärt bliebe.

Fragmentum III (Harnack 2)

Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium,* fr. III (Harnack 2): [Die Evangelisten haben ihren Büchern ganz verschiedene Anfänge gegeben und widersprechen sich daher].

«*Rationabiliter (1) evangelistae "principiis diversis utuntur", quamvis una eademque evangelizandi eorum probatur intentio: Matthaeus ut Hebraeis scribens genealogiae Christi ordinem texuit, ut ostenderet ab ea Christum descendisse progenie, de qua eum nasciturum universi prophetae cecinerant: Joannes autem ad Ephesum constitutus, qui (2) legem tamquam ex gentibus ignorabant, a causa nostrae redemptionis evangelii sumpsit exordium, quae causa ex eo apparet, quod filium suum deus pro nostra salute voluit incarnari; Lucas vero a Zachariae sacerdotio incipit, ut eius filii miraculo nativitatis et tanti praedicatoris officio divinitatem Christi gentibus declararet, unde et Marcus antiqua (3) prophetici mysterii, competentia adventui Christi, declarat, ut non nova sed antiquitus prolata eius praedicatio probaretur et (4) per hoc evangelistis curae fuit eo uti prooemio, quod unusquisque iudicabat auditoribus expedire (5); nihil ergo "contrarium" reperitur ubi licet "diversis scriptis" ad eandem tamen patriam pervenitur*».

della *Ecclesiasticae historiae:* «gettato nell'olio bollente», e *Adv. Jovin.* 26 (libro II 278) «Riferisce Tertulliano (questo è esatto solo in parte) che da Nerone venne gettato in una botte di olio bollente» ecc.; Agostino in *Giovanni* 21, 22 (anche sotto il titolo della *Ecclesiastica historia*): «botte di olio bollente». >Le prove omonime successive possono essere tralasciate. La citazione originale dal greco antico, è riportata più avanti poichè il significato dell'espressione latina rimane inspiegabile.

Frammento III (Harnack 2)

Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium* fr. III (Harnack 2): [Gli evangelisti hanno dato ai loro libri inizi molto differenti e perciò si sono contraddetti tra di loro].

«Ragionevolmente (1) gli evangelisti utilizzano criteri diversi, sebbene sia riconosciuta la loro stessa volontà di evangelizzare: Matteo, scrivendo agli Ebrei, stilò la successione della genealogia di Cristo, per dimostrare come Cristo discendesse proprio da quella progenie dalla quale tutti i profeti predissero che sarebbe nato; Giovanni invece, stabilitosi ad Efeso, siccome gli Efesini (2) ignoravano la Legge come (accade tra) i pagani, iniziò a scrivere il Vangelo dall'inizio della nostra redenzione dove, grazie a lui, si evince chiaramente che Dio volle far incarnare suo figlio per la nostra salvezza; Luca invece inizia dal servizio sacerdotale di Zaccaria per proclamare ai popoli la divinità di Cristo col miracolo della natività di suo figlio e attraverso la solennità di un così grande predicatore; infine Marco proclama l'avvento di Cristo strettamente legato al mistero profetico, per dimostrare che la sua predicazione non era nuova ma testimoniata dall'antichità (3), perciò (4) fu cura degli evangelisti utilizzare quel proemio che ognuno riteneva adatto da esporre (5) agli uditori; quindi nulla di contrario viene trovato, laddove è lecito, con versioni diverse, arrivare allo stesso risultato»[4].

(1) Überschrift von Feuardentius: «*Idem de initio evangelii secundum Marcum*». (2) Hart, aber nicht zu korrigieren; auch die Annahme einer Übersetzung aus dem Griechischen (εἰς τοὺς Ἔφεσον) empfiehlt sich nicht: Irenäus schreibt III, 3, 4 von Johannes: εἰς τὴν Ἀσίαν κατασταθείς. (3) Wie bei Plautus und Terenz; vgl. dazu Roensch 1 c. S. 100 ff. (Substantivierte Adjektiva). (4) «*et*» Zahn, «*aut*» Cod. (5) «*expedire*» Zahn, «*expetere*» Cod.

Fragmentum IV (Harnack 2)

Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium,* fr. IV (Harnack 2): «*Praecepit (1) non amicos, sed infirmos quosque vocandos ad prandium; quodsi claudus aut quilibet eorum sit amicus, sine dubio talis pro amicitia minime est rogandus, unde ipsa (2) videntur se impugnare mandata; nam si non amici, sed claudi et caeci sunt invitandi ipsosque quoque amicos esse contingat nequaquam rogare debemus. Sed amicos, arbitror, intelligi hoc loco debemus illos, quos mundi huius terrena consideratione diligimus, non pro divinae contemplationis intuitu hi sunt igitur amici relinquendi denique ideo debilium exempla proposuit, quos pro nullius possumus appetere necessitate negotii nisi tantum pro fructu retributionis aeternae*».

(1) Diesem Fragment hat Feuardentius die Überschrift gegeben: «*Idem in illud: "Noli vocare amicos tuos, sed pauperes et debiles"*» etc. (Luk. 14, 12 f.). (2) «*ipsa quasi*» Cod.; aber «*quasi*» kann nur von einem ängstlichen Schreiber vorgreifend hinzugesetzt sein.

(1) Titolo di Feuardentius *Lo stesso sull'inizio del Vangelo secondo Marco.* (2) Difficile ma non da correggere; non si propende neppure per l'accettazione di una traduzione greca (verso gli abitanti di Efeso); Ireneo scrisse III, 3, 4 di Giovanni: (si stabilì in Asia). (3) Come in Plauto e Terenzio; cfr. per questo Roensch 1 capitolo, p. 100 segg. (aggettivi sostantivati). (4) «*et*» Zahn, «*aut*» Cod. (5) «*expedire*» Zahn, «*expetere*» Cod.

Frammento IV (Harnack 2)

Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium* fr. IV (Harnack 2): «(Gesù) ammonì (1): non gli amici, ma gli infermi (sono) coloro che bisogna invitare a pranzo; e se uno zoppo, o qualcuno di loro, sia anche un amico, senza dubbio quel tale, a causa dell'amicizia, assolutamente non bisogna invitarlo. Da qui gli stessi (2) ammonimenti sembrano criticabili; infatti bisogna invitare non gli amici ma gli zoppi e i cechi, e se capita che gli stessi amici siano anche <zoppi e ciechi>, in alcun modo dobbiamo invitarli. Ma credo di capire in questo passo che quegli amici, che amiamo con l'affetto profano di questo mondo e non grazie a una divina contemplazione, quelli dunque sono amici da lasciare. Infine, per questo motivo, espose (*scil.* Gesù) esempi di invalidi i quali possiamo invitare (a pranzo) senza la necessità di alcun obbligo, se non solo per il guadagno di una ricompensa eterna»[5].

(1) A questo frammento Feuardentius ha dato il titolo: «Lo stesso in quello: Non chiamare i tuoi amici, ma i poveri e i deboli» ecc. (*Luca* 14, 12 seg.). (2) «*ipsa quasi*» Cod.; ma «*quasi*» può essere stato usato solo da uno scrittore scrupoloso.

Fragmentum V (Harnack 2)

Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium,* fr. V (Harnack 2): «*Quomodo (1) opus salutis humanae adimplesse commemorat, cum necdum crucis vexillum (2) conscenderat? Sed definitione voluntatis, de qua cuncta venerandae passionis insigna adire decreverat, iure se opus perfecisse significat (3), etc (4).*».

(1) Feuardentius gibt die Überschrift: «*Idem in illud "Opus consummavi; quod dedisti mihi ut faciam"*» (Joh. 17, 4). (2) Porphyr. *Gegen die Christen* nr. 84: σταυροῦ σχῆμα. (3) Diese Erwiderung zeigt, daß der Verfasser rhetorische Schulung besaß. (4) So Feuardentius.

F. Jacoby, *Die fragmente der Griechishen Historiker (FGrHist),* Berlin, 1930, II B, 260: 1221-1229.

Fragmentum I (Jacoby)

40 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 2,: «*quatuor reges post Cyrum dicit in Perside surrecturos, Cambysen filium Cyri et Smerden Magum, qui Pantapten filiam Cambysis duxit uxorem. Qui cum a septem † magis fuisset occisus et in locum eius Darius suscepisset imperium, eadem Pantaptes nupsit Dario et ex eo Xerxen genuit filium, qui potentissimus rex et ditissimus adversum Graeciam innumerabilem duxit exercitum et ea gessit quae Graecorum narrant historiae. Succendit enim Athenas sub principe Callia, bellumque eo tempore gestum est in Thermopylis*

Frammento V (Harnack 2)

Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium,* fr. V (Harnack 2): «In che modo (1) viene menzionato l'adempimento della realizzazione della salvezza dell'uomo mentre ancora non era salito (*scil.* Gesù) sul vessillo (2) della croce? Ma con la determinazione della volontà grazie alla quale aveva (*scil.* Gesù) deciso di affrontare tutti gli aspetti di una passione degna di venerazione, giustamente si evince (3) che aveva (*scil. Gesù*) già portato a termine il suo compito. ecc. (4)»[6].

(1) Feuardentius diede il titolo: «*Ho portato a termine l'opera che mi hai dato da fare*» (*Giovanni* 17, 4). (2) Porfirio, *Contro i Cristiani,* n. 84*: vessillo della croce.* (3) Questa risposta dimostra che l'autore ha ricevuto una formazione retorica. (4) Così Feuardentius.

F. Jacoby, *Frammenti degli storici greci,* Berlino, 1930, II B, 260, pp. 1221-1229[7].

Frammento I (Jacoby)

40 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* 11, 2,: «Dice che dopo Ciro nasceranno in Persia quattro re: Cambise figlio di Ciro e Smerde il Mago che sposò la figlia di Cambise Pantapte; quando (Cambise) venne ucciso dai sette Magi e Dario[8] resse l'impero al suo posto, Pantapte si sposò con Dario è generò con lui il figlio Serse. Questi (essendo) un re potentissimo e ricchissimo, condusse un innumerevole esercito contro la Grecia e compì quelle gesta che raccontano gli storici greci. Quindi mise a fuoco Atene governata dal principe Callia, e successivamente la guerra fu combattuta alle Termopili, mentre la battaglia navale

et apud Salaminam navale certamen, quando Sophocles et Euripides clari habentur et Themistocles in Persas fugiens hausto tauri sanguine periit. Frustra igitur quidem Darium regem quartum, qui ab Alexandro superatus est, scribit; qui non quartus sed quartus decimus post Cyrum Persarum rex fuit, quem septimo imperii sui anno et superavit et occidit Alexander».

41 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 3-4: «(Alexander) *qui Philippi filius fuit: hic enim Illyricis Thracibusque superatis, victa Graecia Thebisque subversis, transivit in Asiam; et fugatis Darii ducibus urbem Sardis cepit; posteaque capta India et urbe Alexandria condita, cum triginta duos aetatis haberet annos et duodecimum imperii annum, in Babylone periit, post Alexandrum in quatuor ventos coeli... regnum eius divisum est: in Aegypto enim primus regnavit Ptolemaeus Lagi filius... in Macedonia Philippus qui et Arideus frater Alexandri... Syriae et Babylonis et superiorum locorum Seleucus Nicanor... Asiae et Ponti caeterarumque in ipsa plaga provinciarum Antigonus... quod liberos non habuerit... exepto fratre Philippo, qui Macedonas tenuit... praeter regna quatuor... etiam in alios obscuriores et minores reges Macedonum regnum laceratum est: significat autem Perdiccam et Crateron et Lysimachum. Nam Cappadocia et Armenia, Bithynia et Heraclia, Bosphorusque et aliae provinciae, de potestate Macedonum recedentes, diversos sibi reges constituerunt*».

42 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 5: «*Ptolemaeum... Lagi, qui primus regnavit in Aegypto, et vir prudentissimus fortissimusque ac ditissimus fuit et tantae potentiae, ut Pyrrhum regem Epirotarum expulsum restituerit*

a Salamina, al tempo in cui Sofocle ed Euripide avevano fama e Temistocle, fuggendo in Persia, morì dopo aver bevuto il sangue di un toro. Dunque non ha riscontro ciò che ha scritto qualcuno che Dario[9] (sarebbe) il quarto re che venne sconfitto da Alessandro; costui non è il quarto, ma il quattordicesimo re dei Persiani, dopo Ciro, che durante il settimo anno del suo impero, venne vinto e ucciso da Alessandro»[10].

41 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* 11, 3-4: «(Alessandro) che fu il figlio di Filippo: questi infatti sconfitti gli Illiri e i Traci, vinta la Grecia e distrutta Tebe, procedette verso l'Asia; inoltre mise in fuga i generali di Dario e conquistò la città di Sardi; poi, dopo aver conquistato l'India e aver fondato la città di Alessandria, all'età di trentadue anni, e dopo dodici anni di impero, morì a Babilonia. Dopo Alessandro il suo regno fu diviso secondo i quattro venti del cielo[11]: infatti in Egitto regnò per primo Tolomeo figlio di Lago... in Macedonia Filippo che (fu detto) Arrideo, fratello di Alessandro... Seleuco Nicanore[12] (fu re) della Siria, della Babilonia e delle zone più alte... Antigono (fu re) dell'Asia, del Ponto e delle restanti provincie nella stessa regione... che non ebbe figli ad eccezione del fratello Filippo[13] che conservò la Macedonia... dopo (la suddivisione) in quattro regni, il regno (*scil.* di Alessandro) venne diviso tra altri re meno noti e più piccoli: vale a dire Perdicca, Cratero e Lisimaco. Inoltre la Cappadocia e l'Armenia, la Bitinia e l'Eraclia, il Bosforo, e altre province, ottenuta la libertà dal dominio dei Macedoni, si nominarono altri re».

42 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* 11, 5: «Tolomeo[14]... figlio di Lago che per primo regnò in Egitto, e fu un uomo molto saggio, molto forte e molto ricco e tanta era la (sua) potenza da richiamare Pirro re dell'Epiro che era

in regnum, Cyprumque obtinuerit et Phoenicen; et victo Demetrio filio Antigoni Seleuco regni sui partem, quae ab Antigono fuerat ablata, restituerit; Cariam quoque obtineret et multas insulas urbesque et regiones, de quibus non est huius temporis scribere... Ptolemaeus Philadelphus secundus rex Aegypti, filius Ptolemaei superioris, sub quo LXX interpretes... cuius bibliothecae praefuit Demetrius Phalereus, idem apud Graecos orator et philosophus; tantaeque potentiae fuisse narratur, ut Ptolemaeum patrem vinceret. Narrant enim historiae habuisse eum peditum ducenta millia, equitum viginti millia curruum vero duo millia, elephantos, quos primus eduxit ex Aethiopia, quadringentos; naves longas [[quas nunc Liburnas vocant]] mille quingentas, alias ad cibaria militum deportanda mille; auri quoque et argenti grande pondus, ita ut de Aegypto per singulos annos quattuordecim millia et octingenta talenta argenti acceperit, et frumenti artabas [[quae mensura tres modios et tertiam modii partem habet]] quinquies et decies centena millia».

43 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 6-9: «*Primum Syriae regnavit... Seleucus cognomento Nicanor; secundus Antiochus qui appellatus est Soter; tertius et ipse Antiochus qui vocabatur* Θεός... *iste adversus Ptolemaeum Philadelphum gessit bella quam plurima et totis Babylonis atque Orientis viribus dimicavit. Volens itaque Ptolemaeus Philadelphus post multos annos molestum finire certamen, filiam suam nomine Berenicen Antiocho uxorem dedit, qui de priore uxore nomine Laodice habebat duos filios, Seleucum qui cognominatus est Callinicus et alterum Antiochum; deduxitque eam usque Peusium, et infinita auri et argenti millia dotis nomine dedit, unde* φερνοφόρος...

stato scacciato, e da occupare Cipro e la Fenicia; e, dopo aver vinto Demetrio[15], figlio di Antigono[16], ridiede a Seleuco la parte del suo regno che Antigono gli aveva tolto; e ottenne anche la Caria e molte isole e città e regioni di cui non è il momento giusto per scrivere... Tolomeo Filadelfo[17] secondo re dell'Egitto, figlio del più anziano Tolomeo sotto cui i settanta traduttori.... della cui biblioteca fu a capo Demetrio Falereo, lo stesso che fu oratore e filosofo presso i greci; si narra che tanta fu la (sua) potenza da vincere il padre Tolomeo. E i libri di storia narrano anche che avesse duecentomila fanti, ventimila cavalieri, e sicuramente duemila carri, e quattrocento elefanti che per primo condusse in Etiopia, millecinquecento navi di grande stazza (che ora chiamano liburnee), e altre mille (navi) deputate al trasporto del cibo dei soldati; e una grande quantità di oro e di argento a meno che non avesse ricevuto dall'Egitto per ogni singolo anno quattordicimila e ottocento talenti d'argento, e cinque e dieci centinaia di migliaia di artabi di frumento (la cui misura corrisponde a tre moggi di grano più un terzo)».

43 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* 11, 6-9: «Il primo a regnare sulla Siria... (fu) Seleuco soprannominato Nicanore; Antioco, il secondo, è chiamato Sotere; il terzo pure Antioco che è chiamato θεός[18]... Costui mosse tantissime battaglie contro Tolomeo Filadelfo e lottò con molti uomini di Babilonia e di Oriente. Tolomeo Filadelfo volendo dunque dopo molti anni porre fine a (quella) difficile lotta, diede in sposa sua figlia di nome Berenice ad Antioco, il quale aveva due figli dalla prima moglie di nome Laodice, Seleuco soprannominato Callinico e l'altro Antioco; la (*scil.* la moglie) portò fino a Pelusio e le diede a titolo di dote un'infinita quantità di oro e di argento, onde fu chiamata φερνοφόρος[19]... Antioco inoltre diceva che aveva Berenice come consorte di corte,

appellata est. Antiochus autem Berenicen consortem regni habere sedicens et Laodicen in concubinae locum, post multum temporis amore superatus Laodicen cum liberis suis reducit in regiam. Quae metuens ambigui viri animum, ne Berenicen reduceret, virum per ministros veneno interfecit; Berenicen autem cum filio, qui ex Antiocho natus erat, Icadioni et Genn<a>eo Antiochiae principibus occidendam tradidit; filiumque suum maiorem Seleucum Callinicum in patris loco regem constituit... occisa Berenice et mortuo Ptolemaeo Philadelpho successit in regnum... et venit cum exercitu magno et ingressus est provinciam... Seleuci cognomento Callinici, qui cum matre Laodice regnabat in Syria, et abusus est eis et obtinuit in tantum ut Syriam caperet et Ciliciam superioresque partes trans Euphraten et prope modum universam Asiam. Cumque audisset in Aegypto seditionem moveri, diripiens regnum Seleuci quadraginta millia talentorum argenti tulit et vasa pretiosa simulacraque deorum duo millia quingenta, in quibus erant et illa quae Cambyses capta Aegypto [et] in Persas portaverat. Denique gens Aegyptiorum [[idolatriae dedita]], quia post multos annos deos eorum retulerat, Euergenten eum appellavit, et Syriam quidem ipse obtinuit, Ciliciam autem amico suo Antiocho gubernandam tradidit, et Xanthippo alteri duci provincias trans Euphraten».

44 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 10-14: «*Post fugam et mortem Seleuci Callinici duo filii eius Seleucus cognomento Ceraunus et Antiochus qui appellatus est Magnus, provocati spe victoriae et ultione parentis, exercitu congregato adversus Ptolemaeum Philopatorem arma corripiunt. Cumque Seleucus maior frater tertio anno imperii*

e Laodice come concubina, ma dopo molto tempo, vinto dall'amore, riportò alla corte Laodice con i suoi figli. Costei temendo che la volubilità d'animo dell'uomo gli facesse riprendere Berenice, lo fece avvelenare per mano dei funzionari di governo; Berenice invece, con il figlio che era nato da Antioco, la fece uccidere da Icadione e Genneo, principi di Antioco, e fece eleggere re, al posto del padre, suo figlio maggiore Seleuco Callinico... Uccisa Berenice e morto in Egitto suo padre Tolomeo Filadelfo, suo fratello, anche egli chiamato Tolomeo, soprannominato l'Evergete, fu il terzo (sovrano) a succedere nel regno... e venne con un esercito numeroso ed entrò nella regione di Seleuco, soprannominato Callinico, che, con la madre Laodice, regnava in Siria, la tenne (*scil.* la regione di Seleuco) alla sua mercè e la mantenne tanto in suo dominio con lo scopo di prendere la Siria e la Cilicia e le regioni superiori oltre l'Eufrate e in un certo senso tutta quanta l'Asia. E quando venne a conoscenza che in Egitto era scoppiata una rivolta, dopo aver saccheggiato il regno di Seleuco, si portò quarantamila talenti d'argento e duemilacinquecento tra vasi preziosi e statue di dei, tra i quali c'erano anche quelle che Cambise, dopo la conquista dell'Egitto, aveva portato in Persia. Allora il popolo egiziano (dedito all'idolatria), lo chiamò Evergete, perchè dopo molti anni aveva riportato i loro dei. Inoltre egli tenne per se la Siria, mentre assegnò il governo della Cilicia al suo amico Antioco e le regioni al di là dell'Eufrate all'altro generale Santippo».

44 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* 11, 10-14: «Dopo la fuga e la morte di Seleuco Callinico[20], i suoi due figli, Seleuco[21] soprannominato Cerauno e Antioco[22] chiamato Magno, spinti dalla speranza della vittoria e di vendicare il genitore, dopo aver riunito un esercito, si armarono contro Tolomeo Filopatore[23]. E quando Seleuco[24], il

esset occisus in Phrygia per dolum Nicanoris et Apaturii, exercitus qui erat Syria Antiochum fratrem eius cognomento Magnum de Babylone vocavit ad regnum... Antiochus magnus venerit de Babylone in Syriam, quae eo tempore tenebatur a Ptolemaeo Philopatore filio Euergetis, qui quartus regnavit in Aegypto, cumque pugnasset adversum duces eius, immo proditione Theodoti[i] obtinuisset Syriam... in tantam venit audaciam, contempta luxuria Philopatoris et magicis artibus quibus inservire dicebatur, ut ultro Aegyptiis bellum conaretur inferre... Ptolemaeus... cognomento Philopator, amissa Syria proditione Theodoti[i], congregavit plurimam multitudinem et ingressus est adversus Antiochum Magnum... inito ergo certamine iuxta oppidum Raphiae, quod in foribus Aegypti est, omnem Antiochus amisit exercitum, et per deserta fugiens paene captus est. Cumque cessisset Syria, ad extremum foedere et quibusdam conditionibus pugna finita est».

45 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 13-14: «*Antiochum Magnum... qui contempta Ptolomaei Philopatoris ignavia, eo quod deperiret Agathocleam psaltriam fratremque eius et ipsum Agathoclem haberet concubinum, quem postea Aegypti ducem constituit, incredibilem de superioribus locis Babylonis exercitum congregavit, et Ptolemaeo Philopatore mortuo adversum filium eius, qui tunc quatuor annorum erat et vocabatur Ptolemaeus* Ἐπιφανής, *rupto foedere movit exercitum tantae enim dissolutionis et superbiae Agathocles fuit, ut subditae prius Aegypto provinciae rebellarent ipsaque Aegyptus seditionibus vexaretur. Philippus quoque rex Macedonum et Magnus Antiochus pace*

fratello maggiore venne ucciso in Frigia durante il terzo anno del suo impero grazie al tradimento di Nicanore e Apaturio, l'esercito che era in Siria chiamò nel regno... Antioco Magno[25] che era giunto dalla Babilonia in Siria, governata a quel tempo da Tolomeo Filopatore[26], figlio di Tolomeo l'Evergete[27], che regnò in Egitto come quarto re, e dopo aver combattuto contro i suoi generali, o meglio per il tradimento di Teodoto, occupò la Siria... e divenne tanto coraggioso che, dopo aver disprezzato la sfarzosità di Filopatore (*scil.* Tolomeo IV) e le arti magiche alle quali si diceva fosse assoggettato, volle dichiarare guerra anche all'Egitto... Tolomeo, soprannominato Filopatore, dopo aver perso la Siria per il tradimento di Teodoto, radunò un gran numero (di uomini) e avanzò contro Antioco Magno... iniziata quindi la battaglia vicino alla città di Rafia che si trova alle porte dell'Egitto, Antioco perse tutto l'esercito, e fuggendo attraverso il deserto, per poco non venne catturato. E quando andò via dalla Siria, la battaglia si concluse dopo aver stretto un patto gravoso stipulato a condizioni sfavorevoli».

45 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* 11, 13-14: «Antioco Magno... che disprezzava la dissolutezza di Tolomeo Filopatore, poichè era perdutamente innamorato della cantante Agatoclia e di suo fratello, oltre ad avere come concubino lo stesso Agatocle, che successivamente elesse come comandante dell'Egitto, riunì un vastissimo esercito dalle regioni superiori di Babilonia, e, dopo la morte di Tolomeo Filopatore, una volta spezzato il patto (di non belligeranza), mosse l'esercito contro suo figlio che aveva quattro anni e veniva chiamato Tolomeo Ἐπιφανής[28]. In realtà la dissolutezza e la superbia di Agatocle fu talmente tanta che le regioni che erano prima sottomesse all'Egitto si ribellarono e lo stesso Egitto fu sconvolto dalle sedizioni. E anche Filippo[29] re dei Macedoni e Antioco Magno,

facta adversum Agathoclem et Ptolemaeum Epiphanem dimicaverunt, sub hac condicione ut proximas civitates regno suo singuli de regno Ptolemaei iungerent. (flucht des Onias nach Aegypten und Tempelgründung dort a. 163/2). *Cumque Antiochus teneret Iudeam, missus Scopas Aet[h] olus dux Ptolemaei partium adversus Antiochum fortiter dimicavit, cepitque Iudaeam et optimates Ptolemaei partium secum abducens in Aegyptum reversus est*».

46 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 15-16: «*Antiochus volens Iudaeam recuperare et Syriae urbes plurimas, Scopam ducem Ptolemaei iuxta fontes Iordanis, ubi nunc Paneas condita est, inito certamine fugavit et cum decem millibus armatorum obsedit clausum in Sidone. Ob quem liberandum misit Ptolemaeus duces inclytos <A>eropum et Menoclem et Damoxenum, sed obsidionem solvere non potuit, donec fame superatus Scopas manus dedit et nudus cum sociis dimissus est. Quodque ait 'comportabit agerem' illud significat, quod praesidium Scopae in arce Ierosolymorum annittentibus Iudaeis multo tempore oppugnarit et ceperit alias urbes, quae prius a Ptolemaei partibus tenebantur, Syriae et Ciliciae et Lyciae. Eo enim tempore captae sunt Aphrodisias et Soloe et Zephyrion et Mallos et Anemurium et Selenum et Coracesium et Coricus et Andriace et Limyra et Patara et Xanthus et ad extremum Ephesus: de quibus universis et Graeca et Romana narrat historia*».

47 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 17-18: «*Volens Antiochus non solum Syriam et Ciliciam et Lyciam et alias provincias, quae Ptolemaei fuerant partium, possidere,*

dopo aver stipulato la pace, lottarono contro Agatocle e Tolomeo Epifane, sotto questa condizione, cioè quella di annettere al proprio regno le città più vicine al regno di Tolomeo. (La fuga di Onia in Egitto e la costruzione del Tempio[30] intorno al 163/2 a.C). E quando Antioco occupò la Giudea, cacciato Scopa Etolo, generale dell'esercito di Tolomeo, combattè con maggiore vigore contro Antioco, occupò la Giudea e ritornò in Egitto portando con sè gli aristocratici da parte di Tolomeo».

46 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* 11, 15-16: «Antioco[31] volendo riprendere la Giudea, la Siria e molte città, all'inizio della battaglia mise in fuga Scopa, generale di Tolomeo, vicino alle sorgenti del Giordano, dove ora è stata fondata la città di Panea, e con diecimila soldati pose l'assedio alle porte di Sidone. Tolomeo[32] per liberarla (*scil.* dall'assedio) mandò i famosi generali Eropo, Menocle e Damosseno, ma non riuscì a liberarla dall'assedio, finchè Scopa, vinto dalla fame, si arrese e venne lasciato nudo assieme ai suoi compagni. E quando dice: "Porterà materiale (per costruire fortificazioni" intende dire che attaccò per lungo tempo il presidio di Scopa con l'appoggio dei Giudei nella fortezza di Gerusalemme, e occupò altre città della Siria, della Cilicia e della Licia che prima erano occupate dalla fazione di Tolomeo, e inoltre nello stesso tempo, vennero occupate Afrodisia, Soli, Zefirio, Mallo, Anemurio, Selino, Coracesio, Corico, Andriace, Limira, Patara; Xanto e infine Efeso. Tutte queste gesta sono raccontate sia dalla storia greca che romana».

47 (–) Hieron. *Comm. in Daniel.* 11, 17-18: «Antioco volendo impossessarsi non solo della Siria, della Cilicia e della Licia e di altre regioni che erano state della fazione di Tolomeo, (volendo) estendere il suo regno anche in

sed in Aegyptum quoque regnum suum extendere, filiam suam Cleopatram per Euclem Rhodium septimo anno regni adolescentis despondit Ptolemaeo et tertio decimo anno tradidit, data ei dotis nomine omni Coelesyria et Iudaea... neque... obtinere potuit Aegyptum, quia Ptolemaeus Epiphanes et duces eius sentientes dolum cautius se egerunt et Cleopatra magis viri partes quam parentis fovit. Unde vertit se ad Asiam, et navali certamine adversum plurimas insulas dimicans cepit Rhodum et Samum et Colophonam et Phoceam et alias multas insulas. Sed occurrit ei L. Scipio Nasica cum fratre suo Publio Scipione Africano, qui Annibalem vicerat. Cum enim consul Nasica frater Africani hebetioris esset ingenii et contra regem potentissimum senatus ei bellum nollet credere, spontaneam legationem obtulit Africanus pro fratris iniuria. Victus ergo Antiochus intra Taurum regnare iussus est, et inde fugit ad Apamiam ac Susam, et ultimas regni sui penetravit urbes. Cumque adversus Elimaeos pugnaret, cum omni est deletus exercitu».

P. Nautin, *Trois autres fragments du livre de Porphyre* Contre les Chrétiens, «Revue Biblique», 57 (1950), pp. 409-416.

Fragmentum I (Nautin)

Euseb., *Praep. ev.* I, 10, 38, 20: «Ταῦτα ἀπὸ τῆς Σαγχουνιάθωνος προκείσθω γραφῆς, ἑρμηνευθείσης μὲν ὑπὸ Φίλωνος τοῦ Βυβλίου, δοκιμασθείσης δὲ ὡς ἀληθοῦς ὑπὸ τῆς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου μαρτυρίας. ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι ἔτι καὶ ταῦτα περὶ τοῦ Κρόνου γράφει· "Τάαυτος, ὃν Αἰγύπτιοι

Egitto, fece fidanzare sua figlia Cleopatra, tramite Eucle di Rodi, con Tolomeo[33], ancora adolescente, durante il settimo anno del suo regno, e al tredicesimo anno (192/1?) la diede in moglie, e le diede a titolo di dote tutta la Celesiria e la Giudea... ma non... potè ottenere l'Egitto, poichè Tolomeo Epifane e i suoi generali sospettando l'inganno, agirono con più circospezione e Cleopatra parteggiò più per il marito che per il padre. Quindi si diresse in Asia e, facendo battaglie navali contro moltissime isole, conquistò Rodi, Samo, Colofone, Focea e molte altre isole. Ma gli si oppose L. Scipione Nasica con suo fratello Publio Scipione Africano (190/189 a.C.), che aveva vinto Annibale. Allora poichè il console Nasica fratello dell'Africano era più ottuso di intelletto e il senato non volle affidargli la guerra contro un re potentissimo, allora l'Africano offrì spontaneamente la (sua) funzione di legato per la mortificazione (subita a causa) del fratello. Allora Antioco[34] fu sconfitto e gli venne ordinato di regnare all'interno della zona del Tauro, ma da lì fuggì verso Apamea e Susa, e si spinse fino alle più lontane città del suo regno. Ma quando combattè contro gli Elimi, fu annientato con tutto l'esercito».

P. Nautin, *Altri tre frammenti del libro di Porfirio* Contro i Cristiani, «Revue Biblique», 57 (1950), pp. 409-416[35].

Frammento I (Nautin)

Euseb., *Praep. ev.* I, 10, 38, 20: «Ecco le cose scritte da Sanconiatone, tradotte da Filone di Biblo e considerate vere dalla testimonianza del filosofo Porfirio. Costui, nel capitolo riguardante i Giudei, scrive ancora queste cose su Cronos: Tauthòs che presso gli Egiziani è det-

προσαγορεύουσιν Θωύθ, σοφίᾳ διενεγκὼν παρὰ τοῖς Φοίνιξιν, πρῶτος τὰ κατὰ τὴν θεοσέβειαν ἐκ τῆς τῶν χυδαίων ἀπειρίας εἰς ἐπιστημονικὴν ἐμπειρίαν διέταξεν. ᾧ μετὰ γενεὰς πλείους θεὸς Σουρμουβηλὸς Θουρώ τε ἡ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις ἀκολουθήσαντες κεκρυμμένην τοῦ Τααύτου καὶ ἀλληγορίαις ἐπεσκιασμένην τὴν θεολογίαν ἐφώτισαν."».

Fragmentum II (Nautin)

Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 38, 30 segg.: «Καὶ μετὰ βραχέα φησίν· "Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἠγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως ἢ ἔθνους εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι, λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν· κατεσφάττοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς. Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἢλ προσαγορεύουσιν, βασιλεύων τῆς χώρας καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν ἐπὶ τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθείς, ἐξ ἐπιχωρίας νύμφης Ἀνωβρὲτ λεγομένης υἱὸν ἔχων μονογενῆ (ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοὺδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι) κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν βασιλικῷ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσεν."».

Fragmentum III (Nautin)

Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 44, 8-32 «Ὁ δ' αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων ἐκ τῶν Σαγχουνιάθωνος μεταβάλλων θέα ὁποῖά φησι περὶ τῶν ἑρπυστικῶν καὶ ἰοβόλων θηρίων,

to Thoth, si distinse presso i Fenici per la saggezza, e fu il primo che diede un assetto scientifico alla falsità della religione degli uomini volgari. Molte generazioni erano passate dopo di lui; il dio Surmubelòs e la dea Thurò la quale aveva cambiato nome in Eusarthis; (suoi) seguaci, gettarono luce sulla teologia segreta di Tauthòs, nascosta dalle allegorie»[36].

Frammento II (Nautin)

Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 38, 30 segg.: «E in poche parole dice: "c'era un'usanza tra gli antichi (secondo cui) nelle grandi disgrazie, per evitare la distruzione di tutti (gli uomini) i reggenti di una città o di un popolo offrivano in sacrificio il più amato tra i figli come vittima sacrificale agli dei distruttori; coloro che venivano offerti in sacrificio venivano uccisi segretamente. Inoltre Cronos che i Fenici chiamano Elon, regnando sulla regione, diverso tempo dopo la sua morte, fu consacrato alla stella di nome Cronos; da una ninfa del luogo, di nome Anobrèt, ebbe un figlio unico (il quale per questo motivo è chiamato Ieoud, che ancora adesso presso i Fenici significa figlio unigenito) e, dopo aver gettato (*scil.* Cronos) la regione alle peggiori disgrazie della guerra, rivestito il figlio dell'abito regale, lo sacrificò su un altare preparato da lui stesso»[37].

Frammento III (Nautin)

Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 44, 8-32 «Costui (*scil.* Porfirio[38]) dopo aver tradotto la *Storia dei Fenici* da Sanconiatone, racconta per osservazione diretta, e parla dei

ἃ δὴ χρῆσιν μὲν ἀγαθὴν ἀνθρώποις οὐδεμίαν συντελεῖ, φθορὰν δὲ καὶ λύμην οἷς ἂν τὸν δυσαλθῆ καὶ χαλεπὸν ἰὸν ἐγχρίμψειεν ἀπεργάζεται. γράφει δὲ καὶ ταῦτα πρὸς λέξιν ὧδέ πως λέγων· "Τὴν μὲν οὖν τοῦ δράκοντος φύσιν καὶ τῶν ὄφεων αὐτὸς ἐξεθείασεν ὁ Τάαυτος καὶ μετ' αὐτὸν αὖθις Φοίνικές τε καὶ Αἰγύπτιοι· πνευματικώτατον γὰρ τὸ ζῷον πάντων τῶν ἑρπετῶν καὶ πυρῶδες ὑπ' αὐτοῦ παρεδόθη· παρ' ὃ καὶ τάχος ἀνυπέρβλητον διὰ τοῦ πνεύματος παρίστησιν, χωρὶς ποδῶν τε καὶ χειρῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἔκτοθεν, δι' ὧν τὰ λοιπὰ ζῷα τὰς κινήσεις ποιεῖται· καὶ ποικίλων σχημάτων τύπους ἀποτελεῖ καὶ κατὰ τὴν πορείαν ἑλικοειδεῖς ἔχει τὰς ὁρμὰς ἐφ' ὃ βούλεται τάχος. καὶ πολυχρονιώτατον δέ ἐστιν οὐ μόνον τε ἐκδυόμενον τὸ γῆρας νεάζειν, ἀλλὰ καὶ αὔξησιν ἐπιδέχεσθαι μείζονα πέφυκεν· καὶ ἐπειδὰν τὸ ὡρισμένον μέτρον πληρώσῃ, εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται, ὡς ἐν ταῖς ἱεραῖς ὁμοίως αὐτὸς ὁ Τάαυτος κατέταξεν γραφαῖς. διὸ καὶ ἐν ἱεροῖς τοῦτο τὸ ζῷον καὶ μυστηρίοις συμπαρείληπται. εἴρηται δὲ ἡμῖν περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπιγεγραμμένοις Ἐθῶ<ν Ὀ>θ<νε>ίων ὑπομνήμασιν ἐπὶ πλεῖον, ἐν οἷς κατασκευάζεται ὅτι ἀθάνατον εἴη καὶ ὡς εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται, ὥσπερ πρόκειται· οὐ γὰρ θνήσκει ἰδίῳ θανάτῳ εἰ μὴ βίᾳ τινὶ πληγὲν τοῦτο τὸ ζῷον. Φοίνικες δὲ αὐτὸ Ἀγαθὸν Δαίμονα καλοῦσιν. ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνὴφ ἐπονομάζουσιν· προστιθέασιν δὲ αὐτῷ ἱέρακος κεφαλήν, διὰ τὸ πρακτικὸν τοῦ ἱέρακος. καί φησιν Ἐπήεις ἀλληγορῶν (ὁ ὀνομασθεὶς παρ' αὐτοῖς μέγιστος ἱεροφάντης καὶ ἱερογραμματεύς, ὃν μετέφρασεν Ἄρειος Ἡρακλεοπολίτης) κατὰ λέξιν οὕτως· 'τὸ πρῶτον ὂν θειότατον ὄφις ἐστὶν ἱέρακος ἔχων μορφήν, ἄγαν ἐπίχαρις· ὃς εἰ ἀναβλέψειεν, φωτὸς τὸ πᾶν ἐπλήρου

rettili velenosi che non sono di alcuna utilità per gli uomini, ai quali si attribuiscono danno e rovina, che portino (nell'uomo) malattie incurabili e uno stato di prostrazione. Scrive queste cose alla lettera come se stesse parlando: Tauthòs in persona ha attribuito un carattere divino alla natura del drago e dei serpenti, e dopo di lui anche i Fenici e gli Egizi. Infatti è (*scil.* il dragone) il più spirituale di tutti i rettili e la natura ignea si è trasmessa grazie a lui; perciò a causa della natura spirituale, ha un'incredibile velocità, (sebbene sia) senza piedi e mani e senza qualche altro arto esterno, grazie ai quali gli altri animali fanno i loro movimenti; si riproduce in svariate forme, e proprio per la sua andatura sinuosa fa delle accelerazioni secondo la velocità che più desidera; è molto longevo, non solo perchè ringiovanisce nel cambiare la vecchia pelle, ma anche perchè riceve un aumento di forza e ne produce ancora di più; e quando è giunto ad un punto determinato (della sua vita) si autodistrugge, nello stesso (identico) modo in cui nei templi lo stesso Tauthòs ha trascritto nelle scritture. Ed è per questo motivo che l'animale è stato utilizzato nei templi e durante la celebrazione dei misteri. Abbiamo trovato[39] diverse cose su questo argomento nei commentari dedicati ad Ethothii, nei quali si è dimostrato che era (*scil.* il dragone) immortale, e come si autodistruggeva, come si è visto (prima); infatti questo animale non muore di morte naturale se non (riceve) qualche percossa (data) con violenza. I Fenici lo chiamano demone buono; allo stesso modo gli Egiziani lo hanno chiamato Knèf; gli hanno dato inoltre una testa da falco, per l'operosità del falco. E dicono che Epeeìs parlando in forma allegorica (chiamato anche da loro supremo ierofante e sacro scriba, di cui Ario di Eracleopoli ha tradotto l'opera) dice alla lettera in questo modo:" per prima cosa il serpente più divino è

ἐν τῇ πρωτογόνῳ χώρᾳ αὐτοῦ· εἰ δὲ καμμύσειεν, σκότος ἐγίνετο’· ἔμφασιν διδοὺς ὁ Ἐπήεις ὅτι καὶ διάπυρόν ἐστι διὰ τοῦ φάναι ‘διηύγασεν’· φωτὸς γὰρ ἴδιόν ἐστι τὸ διαυγάσαι. παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησεν περὶ τοῦ παρ’ αὐτῷ λεγομένου Ὀφίονος θεοῦ καὶ τῶν Ὀφιονιδῶν, περὶ ὧν αὖθις λέξομεν. ἔτι μὴν οἱ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἐννοίας τὸν κόσμον γράφοντες περιφερῆ κύκλον ἀεροειδῆ καὶ πυρωπὸν χαράσσουσιν καὶ μέσα τεταμένον ὄφιν ἱερακόμορφον (καὶ ἔστι τὸ πᾶν σχῆμα ὡς τὸ παρ’ ἡμῖν Θῆτα), τὸν μὲν κύκλον κόσμον μηνύοντες, τὸν δὲ μέσον ὄφιν συνεκτικὸν τούτου Ἀγαθὸν Δαίμονα σημαίνοντες. καὶ ωροάστρης δὲ ὁ μάγος ἐν τῇ Ἱερᾷ Συναγωγῇ τῶν Περσικῶν φησι κατὰ λέξιν· ‘Ὁ δὲ θεός ἐστι κεφαλὴν ἔχων ἱέρακος. οὗτός ἐστιν ὁ πρῶτος, ἄφθαρτος, ἀΐδιος, ἀγένητος, ἀμερής, ἀνομοιότατος, ἡνίοχος παντὸς καλοῦ, ἀδωροδόκητος, ἀγαθῶν ἀγαθώτατος, φρονίμων φρονιμώτατος· ἔστι δὲ καὶ πατὴρ εὐνομίας καὶ δικαιοσύνης, αὐτοδίδακτος, φυσικὸς καὶ τέλειος καὶ σοφὸς καὶ ἱεροῦ φυσικοῦ μόνος εὑρετής’. τὰ δ’ αὐτὰ καὶ Ὀστάνης φησὶ περὶ αὐτοῦ ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Ὀκτατεύχῳ. πάντες δὲ τὰς ἀφορμὰς παρὰ τοῦ Τααύτου λαβόντες ἐφυσιολόγησαν, ὥσπερ πρόκειται. καὶ τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα τὰ διὰ τῶν ὄφεων, ναοὺς κατασκευασάμενοι, ἐν ἀδύτοις ἀφιέρωσαν, καὶ τούτοις ἑορτὰς καὶ θυσίας ἐπετέλουν καὶ ὄργια, θεοὺς τοὺς μεγίστους νομίζοντες καὶ ἀρχηγοὺς τῶν ὅλων. τοσαῦτα καὶ περὶ τῶν ὄφεων.” Ἀλλὰ γὰρ τὰ μὲν τῆς Φοινίκων θεολογίας τοῦτον περιέχει τὸν τρόπον·».

quello che ha la forma, molto graziosa, di un corvo; se apre gli occhi riempie totalmente di luce il luogo della sua nascita; se invece li chiude, sopraggiunge la tenebra (Epeeìs ha dato anche un'immagine che è quella del fuoco) e dice che *ha rischiarato*, infatti è proprio della luce il rischiarare". Sui Fenici anche Ferecide coglie l'occasione per parlare della divinità del cosiddetto dio Ofione e degli Ofionidi, sui quali parleremo più avanti. Inoltre è indubbio che gli Egiziani, seguendo la loro concezione del mondo, hanno rappresentato un cerchio che gira di aria e di fuoco e in mezzo è collocato un serpente con la forma di un corvo (tutta la figura è come la nostra theta [Θ]) il cerchio indica il mondo, e il serpente che è nel mezzo del cerchio simboleggia un demone buono. E Zoroastro il mago, nella *Scienza sacra,* dice alla lettera: "C'è un dio che ha la testa di corvo. Egli è il primo degli esseri incorruttibile, eterno, non generato, indivisibile, dissimile da tutti, amministratore di ogni bene, integerrimo, il più buono tra i buoni, il più prudente tra i prudenti; egli è anche il padre dell'equità e della giustizia, istruito, ingenerato, perfetto, saggio, l'unico scopritore della natura sacra". Anche Ostane dice tali cose su di lui nell'opera intitolata *Ottateuco.* Tutti coloro che hanno avuto l'occasione di parlare di Tauthòs, si sono espressi in questo modo. Ed essi hanno rappresentato i primi elementi all'interno dei templi dedicati ai serpenti, hanno edificato (loro) templi, hanno celebrato feste, sacrifici ed orge in loro onore considerandoli i più importanti tra gli dei e i creatori di tutte le cose. Tali cose (sono state dette) per quanto concerne i serpenti. Infatti le cose concernenti la scienza degli dei Fenici presentano questa (particolare) caratteristica»[40].

F. Altheim – R. Stiel, *Neue Bruchstücke aus Porphyrios’* Κατὰ Χριστιανούς, in AA. VV., *Gedenkschrift für G. Rohde.* ΑΠΑΡΧΑΙ: *Untersuchungen zur klassischen Philologie und Geschichte des Altertums,* 1961, pp. 23-38.

Fragmentum I (Altheim – Stiehl)

al-Bîrunî, *Chron.,* 20, 12 ff. (Sachau): «Ich sage, daß jedem, Juden und Christen, eine Fassung der Tora eignet, die verkündet, was mit der Lehre ihrer Anhänger übereinstimmt. Vor der (Fassung), die den Juden gehört, meinen sie, daß sie diejenige ist, die der Verwirrung ferngeblieben ist. Jene, die den Christen gehört, wird, Tora der Siebzig gennant. Jenes geht darauf zurück, daß ein Teil der Kinder Israel, als Nebukadnezar gegen Jerusalem gezogen war und es zerstört hatte, sich von dort wegbegab, Zuflucht beim König Ägyptens suchte und unter seiner Schutzherrschaft blieb, bis Ptolemaios Philadelphos herrschte. Es gelangte zu diesem König die Kunde von der Tora und von ihrer himmlischen Herkunft. Er stelle Nachforschungen an über jenen Teil (der Kinder Israels), bis er sie in einer Landstadt fand, ungefähr 30000 Mann. Er bot ihnen seine Gastfreundschaft an, ließ sie kommen und behandelte sie gütig. Dann gab er ihnen die Erlaubnis, nach Jerusalem zurückzukehren: Kyros, der Statthalter Artaxerxes I über Babylon hatte es (inzwischen) wieder aufgebaut, und er hatte auch die Bebauung Syriens wieder aufgenommen. Sie (die Juden) verließen (die Stadt) mit einem Teil seiner (des Königs) Beamten, durch die er ihnen Schutz angedeihen ließ. Er (der König) sagte zu ihnen: “Seht, ich habe ein Anliegen an euch. Wenn ihr mir darin willfahrt, ist meine Dankbarkeit gegen euch vollkommen. Es (das Anliegen) geht dahin, daß ihr mir schenken möget ein Exemplar eures Buches, der Tora. “Sie sagten ihm jenes zu und schworen ihm, es zu erfüllen. Nachdem sie nach Jerusalem gekommen wa-

F. Altheim – R. Stiehl, *Nuovi Frammenti del* Κατὰ Χριστιανούς *di Porfirio* in AA. VV., *Gedenkschrift für G. Rohde.* ΑΠΑΡΧΑΙ: *Untersuchungen zur klassischen Philologie und Geschichte des Altertums,* 1961, pp. 23-38[41].

Frammento I (Altheim – Stiehl)

al-Bîrunî, *Chron.,* 20, 12 segg. (Sachau): «Io dico che ciascuno, Ebrei e Cristiani, si cercano una versione a loro più confacente della Torah, che annuncia ciò che concorda con la dottrina dei propri seguaci. Della (versione) che seguono gli Ebrei, pensano che da essa la confusione non deve esistere. Quello che è appartenuto ai Cristiani viene menzionato nella "Torah dei Settanta". Questa risale a quando una parte dei figli di Israele, come Nabucodonosor si era scagliato contro Gerusalemme e l'aveva distrutta, poi dopo essere stata cacciata di là, ha cercato rifugio presso il re d'Egitto ed è rimasta sotto la sua protezione finchè ha governato Tolomeo Filadelfo. Si è appreso la notizia di questo re e della sua origine divina dalla Torah. Ha continuato le ricerche di quella parte (i figli di Israele), finchè li trovò in un villaggio di circa trentamila uomini. Ha offerto loro la propria ospitalità, li ha fatti venire e trattati gentilmente. Poi ha dato loro il permesso di tornare a Gerusalemme: Ciro, il governatore di Artaserse I[42] sopra Babilonia l'aveva costruita di nuovo, ed aveva accettato anche la costruzione della Siria. Loro (*scil.* gli Ebrei) avevano lasciato la città, con una parte dei funzionari del re, attraverso i quali diede loro protezione. Lui (*scil.* il re) disse loro: "Vedete, ho una preghiera da farvi. Se la mia volontà non è compiuta, la mia gratitudine si ritorcerà contro di voi. (La preghiera) è che vogliate regalarmi un esemplare del vostro libro, la Torah". Gli hanno detto che l'avrebbero fatto e lui giurò di rispettarla. Dopo che erano anda-

ren, führten sie ihr Versprechen aus, indem sie ihm ein Exemplar von ihr (der Tora) schickten, doch er war in hebräischer Sprache, und er (der König) verstand es (das Hebräische) nicht. Er wandte sich erneut an sie mit der Bitte um jemanden, der beides, Hebräisch und Griechisch verstünde, damit er für ihn (den König) (die Tora) übersetze. Er versprach demselben Geschenke und Wohltaten. Da wählten sie (die Juden) aus ihren zwölf Stämmen (21, 1) 72 Männer, von jedem Stammt sechs Leute aus den Reihen der Gelehrten und Priester. Ihre Namen sind unter den Christen bekannt. Sie (die 72) übertrugen sie (die Tora) ins Griechische, nachdem er (der König) sie getrennt und für je zwei Männer von ihnen einen bestellt hatte, der sich um deren Bedürfnisse kümmerte, bis sie (die 72) vollendet hatten seine (des Buches) Übersetzung. So gelangten in seinen Besitz 36 Übersetzungen. Er verglich sie miteinander und fand bei ihnen (an Abweichungen) nichts außer solchem, was sich unvermeidlich einstellt hinsichtlich der Unterschiedlichkeit der Ausdrücke bei übereinstimmenden Begriffen. Er gab ihnen, was er versprochen hatte, und versah sie aufs beste mit allem Notwendigen. Da baten sie ihn, daß er ihnen eine von jenen Fassungen (von den vorhandenen 36 Übersetzungen) schenke, um sich gegenüber ihren Genossen zu rühmen und zu brüsten. Das ist die (Fassung), die bei den Christen gilt, und nicht habe bei ihr (hinsichtlich des Originals) eine Umstellung oder Änderung stattgefunden, so sagen sie. Die Juden (allerdings) behaupten (*tak lu*: Sachau) das Gegenteil dessen. Und zwar, daß man sie zwang zu seiner (des Buches) Übersetzung und dazu unter Druck anhielt auf jene (geschilderte) Weise durch Furcht vor Gewalt und schlechter Behandlung, nicht bevor man sich einig geworden war über Änderungen und Angleichungen. Nicht findet sich in dem, was sie (die Christen) erwähnen – gesetzt, wir billigen dem überhaupt Wahrscheinlichkeit zu – (etwas), was den Zweifel beseitigte. Vielmehr ruft es (was sie anführen) ihn (den Zweifel) noch stärker hervor. – Nun gibt es bei der Tora nicht diese zwei Fassungen allein. Vielmehr hat sie eine dritte Fassung bei den Samaritanern, die bekannt sind als ἀθίγγανοι (*al-āmasāsīya*). Sie sind die Nachfolger, denen Nebukadnezar Syrien zuteilte, als er die Juden gefangengenommen und es (Syrien) von

ti a Gerusalemme hanno mantenuto fede alla promessa, e gli mandarono un esemplare (della Torah), ma esso era in ebraico, e (il re) non comprendeva (l'ebraico). Si rivolse a loro di nuovo con la richiesta di qualcuno che comprendesse l'ebraico e il greco, perché traducessero al re (la Torah). Egli promise lo stesso doni e benedizione. Perciò scelsero (*scil.* gli Ebrei) dalle loro dodici tribù (21, 1) settantadue uomini, sei persone per ogni tribù, tra sacerdoti e studiosi. I loro nomi sono noti tra i cristiani. Loro (*scil.* i settantadue) tradussero (la Torah) in greco, dopo (il re) si separò da loro, e ordinò che si mettessero a lavorare a due a due[43]. Così trentasei traduzioni vennero in suo possesso. Le ha confrontate insieme e non ha trovato nessuna diversità, tranne quelle differenze inevitabili, relative a espressioni differenti ma a concetti conformi. Ha dato loro ciò che aveva promesso, e li ha forniti delle cose migliori, con tutto ciò di cui avevano bisogno. Quindi loro gli chiesero che una delle stesure (delle trentasei traduzioni) fosse regalata a loro, per vantarsi di fronte ai loro compagni e pavoneggiarsi. Questa è (la stesura) che è considerata valida dai Cristiani, ed è conforme all'originale, così dicono. Gli Ebrei (però) affermano (*tak lu*: Sachau) il contrario. Il fatto cioè che essi furono costretti nella traduzione (del libro) ad una pressione continua su di loro, (descritta) con timore di violenza e cattivo trattamento, affinchè concordassero sulle modifiche e i cambiamenti. Non si trova in ciò che essi (Cristiani) menzionano – ammesso che si riconosca una probabilità –, (qualcosa) che possa rimuovere il dubbio. Piuttosto (ciò che citano) richiama ancora più fortemente il dubbio. Non ci sono solo queste due stesure della Torah. Piuttosto ce n'è una terza dei Samaritani, nota come ἀθίγγανοι (*al-lāmasāsīya*)[44]. Sono i successori a cui Nabucodonosor aveva assegnato la Siria, quando egli aveva catturato gli Ebrei e li aveva sgomberati dalla (Siria). I Samaritani l'avevano aiutato e gli avevano indicato

ihnen geräumt hatte. Die Samaritaner hatten ihm geholfen und hatten ihn auf die Schwächen der Kinder Israel hingewiesen. So hatte er sie (die Samaritaner) nicht belangt, sie weder getötet noch gefangengenommen, sondern hatte sie weiterhin in Palästina (nunmehr) unter seiner Herrschaft wohnen lassen. Ihre Lehren sind gemischt aus Judentum und Magiertum; ihre Masse wohnt an einem Ort Palästinas, der Neapolis (*nābulus*) heißt; dort sind ihre Synagogen. Nicht überschreiten sie die Grenze Jerusalem seit den Tagen Davids, des Propheten, weil sie beaupten, daß er Gewalt und Unrecht getan und den heiligen Tempel von Neapolis nach Ailia (und das ist Jerusalem) übertragen habe. Sie berühren (möglichst) andere Menschen nicht, und wenn sie sie berührt haben, dann waschen sie sich. Sie anerkennen die Prophezeiungen keines (der Propheten) der Kinder Israel, der nach Moses gelebt hat. – Was die Fassung angeht, die bei den Juden gilt, und auf die diese sich berufen, so gibt sie das, wozu mittels der Lebenszeiten der Nachkommen Adams der Zeitraum sich summiert zwischen Adams Vertreibung aus dem Paradies und der Sintflut, die sich in Noahs Zeit ereignete, mit 1656 Jahren an. Was die Fassung, die bei den Christen gilt, angeht, so beträgt das, wozu sich dierer Zeitraum summiert, 2242 Jahre. Was (die Fassung) betrifft, die bei den Samaritanern gilt, so sagt sie, daß er (der Zeitraum) 1307 Jahre betrage... (22, 4) Nicht nur zur Tora gehört eine Vielfalt von Fassungen und deren Unterschiedlichkeit, sondern dasselbe gilt fürs Evangelium. Denn ihm gehören bei den Christen vier Fassungen, vereinigt in einer Rolle (oder: in einem Codex), deren erste von Matthäus stammt, die zweite von Markus, die dritte von Lukas und die vierte von Johannes, wobei sie verfaßt hat jeder von diesen Schülern gemäß seiner (Jesu) Verkündigung in seinem Land. Was in jeder einzelnen von ihnen steht an Beschreibungen des Messias und an Erzählungen über ihn in den Tagen seiner Verkündigung und in der Zeit seiner Kreuzigung, unterscheidet sich – wie man behauptet – vielfach von dem, was in der anderen steht. So daß hinsichtlich seines (Jesu) Stammbaums, der der

le debolezze dei figli di Israele. Così egli non li aveva citati (i Samaritani), non li aveva uccisi, né li aveva catturati, ma li aveva lasciati nelle zone abitate della Palestina. Le loro dottrine si mischiarono con le comunità ebraiche e dei Magi; la gran quantità vive in un luogo palestinese, chiamato Neapoli (*nāblus*); lì si trovano le loro sinagoghe. Non varcano il confine di Gerusalemme dai giorni di Davide il profeta[45], perché affermano che egli ha fatto violenza e ingiustizia e ha trasferito il tempio sacro di Nablus ad Elia (è questa Gerusalemme). Non toccano (possibilmente) altri uomini e se li hanno toccati si lavano. Non riconoscono nessuna delle profezie (dei profeti) dei figli di Israele che hanno vissuto dopo Mosè. Essi si richiamano a quanto contrasta con la stesura della loro versione della Torah con quella degli Ebrei che essi considerano quella autentica, e a questa loro si richiamano, così essa indica il lasso di tempo con la somma della durata della vita dei discendenti di Adamo, la cacciata di Adamo dal paradiso e il diluvio universale, che si è verificato nel tempo di Noè, in 1656 anni. Così attacca la stesura che è invece valida per i Cristiani che computano questo lasso di tempo in 2242 anni. Così attacca (la stesura) valida per i Samaritani che dice che si raggiunge (il periodo) di 1337 anni… (22, 4) Non solo alla Torah appartengono una molteplicità di stesure, diverse tra loro, ma lo stesso vale per il Vangelo. Poiché comprende quattro stesure da parte cristiana, riunito in un rotolo (o: in un Codice), la prima proviene da Matteo, la seconda da Marco, la terza da Luca, la quarta da Giovanni, ciò che ha scritto ognuno dei discepoli, in conformità dell'annunciazione di Gesù nel loro paese. Ciò che si trova in ognuno di loro per quanto riguarda le descrizioni del Messia e dei giorni della sua annunciazione e nel tempo della sua crocifissione differisce – come si afferma – spesso da quello che dice l'altro. Così per quanto riguarda l'albero genealogico suo (di Gesù), che è l'albero genealogico di

Stammbaum Josephs, des Verlobten Marias und Stiefvaters Jesu, ist, Matthäus sagt, er laute:

1. Joseph	11. Zerubabel	21. Joram	31. Salman
Jacob	Sealthiel	Josaphat	Nahasson
Matthan	Jechonia	Asa	Aminadab
Eleazar	Josia	Abia	Ram
5. Eliud	15. Amon	25. Rehabeam	35. Herzon
Achin	Manasse	Salomon	Perez
Zadok	Hiskia	David	Juda
Azor	Ahaz	Jesse	Jakob
Eliakim	Joatham	Obed	Isaak
Abiud	Usia	Boas	Abraham

Und er (Mattähus) beginnt in dem Stammbaum mit Abraham, (ihn) herabführend (bis Joseph). Was Lukas betrifft, so sagt er, daß er (der Stammbaum) laute:

1. Joseph	11. Hesli	21. Sealthiel	31. Matthat
Heli	Nagai	Neri	Levi
Mathtat	Maath	Melchi	Simeon
Levi	Mattathias	Addi	Juda
5. Melchi	15. Simei	25. Kosam	35. Joseph
<Janna>	Joseph	Elmadam	Juda
Giuseppe	Judas	Her	Eljakim
Mattathias	Johanan	Joseph	Melea
Amos	Resa	Elieser	Menan
Nahum	Zerubabel	Jorem	Matathai
			51. Nathan
			David.

Die Entschuldigung der Christen und ihre Beweisführung demgegenüber lautet dahin, daß sie sagen, zu den Regeln, die in der Tora festgesetzt sind, gehöre, daß, wenn ein Mann gestrorben sei, eine Ehegattin zurücklassend, von der er keine Söhne habe,

Giuseppe, sposo di Maria e patrigno di Gesù, Marco dice di essere[46]:

1. Giuseppe	11. Zerubabele	21. Gioram	31. Salman
Giacobbe	Sealtiele	Giosafat	Naasson
Mattan	Geconia	Asa	Aminadab
Eleazar	Giosia	Abia	Ram
5. Eliud	15. Amon	25. Reabeam	35. Ezron
Achin	Manasse	Salomone	Perez
Zadok	Iskia	David	Giuda
Azor	Ahaz	Gesse	Giacobbe
Eliakim	Gioatam	Obed	Isacco
Abiud	Usia	Boas	Abramo

E Matteo inizia l'albero genealogico con Abramo, giù sino ad arrivare a Giuseppe. Per quanto riguarda Luca così dice essere (l'albero genealogico):

1. Giuseppe	11. Esli	21. Sealtiel	31. Mattat
Eli	Nagai	Neri	Levi
Mattat	Maat	Melchi	Simeone
Levi	Mattatia	Addi	Giuda
5. Melchi	15. Simei	25. Kosam	35. Giuseppe
<Janna>	Giuseppe	Elmadam	Giona
Giuseppe	Giuda	Her	Eliakim
Mattatia	Gioana	Giuseppe	Melea
Amos	Resa	Elieser	Menan
Nahum	Zerubabele	Giorem	Matatai
			51. Nathan
			Davide.

La scusa dei cristiani e la loro argomentazione dicono essere conformi alle regole che sono fissate nella Torah, che dicono che se un uomo è morto e ha lasciato la consorte senza figli, il suo posto è preso dal fratello del (defunto), affinchè egli assicuri la discendenza. Cosicchè poi

an seine Stelle bei ihr der Bruder des Verstorbenen trete, damit er seinem (gestorbenen) Bruder Nachkommenschaft sichere. So daß dann, was von ihm (dem an die Stelle getretenen Bruder) erzeugt werde, zum Verstorbenen gehöre seitens des Stammbaumes, zum Lebenden seitens der ‘ Zeugung und der Wirklichkeit. Sie sagen: Joseph stammte (23, 1) demgemäß von zwei Vätern ab, und zwar war Eli sein Vater seitens des Stammbaumes und Jakob sein Vater seitens der Zeugung. Sie (die Christen) sagen: Als Matthäeus ihn (Joseph) genealogisch einordnete nach der Zeugung, da tadelten ihn die Juden. Sie sagten: Die Genealogie ist nicht richtig, weil in ihr nicht auf den Stammbaum Bezug genommen ist. Daraufhin paßte sich Lukas ihnen (den Juden) an, indem er seinen Stammbaum gemäß der Vorschrift aufstellte. Beide Stammbäume gehen auf David zurück. Darin lag der Zweck (der Aufstellungen), denn es war bekannt vom Messias, daß er ein Sohn Davids sein werde. Im Übrigen wurde allein der Stammbaum Josephs mit dem Messias verknüpft, nicht der Stammbaum Mariä, weil Gesetz der Kinder Israels ist, daß niemand von ihnen heirate außer im Rahmen seines Stammes und seines Clanes, damit die Genealogien nicht verschieden seien, und die Sitte besteht, nur den Stammbaum der Männer, nicht den der Frauen anzuführen. Da Joseph und Maria beide von einem Stamm waren, so mußte beide zusammen auf denselben Ausganspunkt zurückgehen, und darin lag der Zweck der Festlegung der Genealogie und ihrer Bekanntmachung. – Bei der Anhängerschaft Markions und der Anhängerschaft Bardesanes’ gilt jeweils ein Evangelium, das sich in manchen Punkten von diesen (den erwähnten) Evangelien unterscheidet. Bei denn Anhängern Manis gilt ein Evangelium ganz für sich, das sich überall in Gegensatz stellt, von Anfag bis Ende, zu dem, was die Christen lehren. Jene (die Manichäer) unterwerfen sich dem, was es (ihr Evangelium) enthält; sie behaupten, es sei das richtige, sei und entspreche dem, was der Messias vertreten und was er gebracht habe, und daß alle anderen (Evangelien) nichtig seien und ihre Anhänger Lügner hinsichtlich des Messias».

ciò che da lui è procreato al posto del fratello defunto, appartiene al morto da parte dell'albero genealogico, al vivente per quanto riguarda la procreazione e la realtà. Loro dicono: Giuseppe è disceso (23, 1) conformemente a ciò, da due padri, e precisamente da Eli che era suo padre da parte dell'albero genealogico e Giacobbe che era suo padre da parte della procreazione. Gli Ebrei hanno rimproverato a Matteo il modo in cui ha classificato la genealogia di (Giuseppe). Loro dicono: la genealogia non è corretta, perché in essa non vi è riferimento con l'albero genealogico. In conseguenza di ciò Luca si è adattato a loro (gli Ebrei), ha calcolato il suo albero genealogico in conformità della norma. Entrambi gli alberi genealogici risalgono a Davide. È stata l'intenzione (delle collocazioni), poiché è riconosciuto che il Messia sarebbe un figlio di Davide. Per il resto l'albero genealogico del Messia è stato collegato solo a Giuseppe, non anche a Maria, perché la legge dei figli di Israele dice che nessuno di loro si sposa al di fuori della sua tribù o del suo clan, in modo che le genealogie non sono diverse, e per usanza, solo l'albero degli uomini esiste, quello delle donne non deve essere menzionato. E Giuseppe e Maria erano entrambi di un ceppo, così per entrambi si è andati indietro allo stesso punto di partenza, e questo era lo scopo della determinazione della genealogia e la sua comunicazione.

Tra i sostenitori di Marcione e quelli di Bardesane vi è un Vangelo che per alcuni aspetti di questo (di cui sopra) è diverso dagli altri Vangeli. Tra i seguaci di Mani è valido un Vangelo tutto a sè, che pone tutto in contrasto, dall'inizio alla fine, con ciò che i cristiani insegnano. (I Manichei) osservano ciò che il loro Vangelo contiene; affermano che il loro è giusto e corrisponde a ciò che ha rappresentato il Messia e ciò che ha portato, e che tutti gli altri (Vangeli) sono nulli e i loro sostenitori bugiardi per ciò che concerne il Messia"»[47].

Fragmentum II (Altheim – Stiehl)

Barhebraeus, *Chron. Syriac.* 32, 14 f. Bedjan: «Nach Dareios (II) Nothos war Herrscher Artaxerxes (II., bezeugt von Juni 404 bis November 359) < vierund-> vierzig Jahre (überl. *arbʿīn* ist Haplographie für *arbʿīn w-arbaʿ*)... Diesem Artahšašt nennen Aswērōs die Ebräer. Und Hinsittlich dieses meinte Iohannes (von Ephesos), daß in seinen Tagen war die Angelegenheit der Esther. In der Auslegung der Siebzig (der *Septuaginta*) wurde er Artaksarksīs genannt».

Fragmentum III (Altheim – Stiehl)

Barhebraeus, *Hist. eccl.,* I, 51, 12 f.: «Er sagte, als er (Origenes) ging, auf daß er unterrichte Heiden in einem Dorf, und sie ihm sagten: “Bete mit uns, und darauf werden wir alle uns dir fügen und werden uns taufen lassen”, und als er betete, da lachten die Heiden über ihn und wurden nicht gläubig».

D. Hagedorn – R. Merkelback, *Ein neues Fragment aus Porphyrios “Gegen die Christen”*, «Vigiliae Christianae», 20 (1966), pp. 86-90.

Fragmentum I (Hagedorn – Merkelbach)

Didymus Caec. *Comm. in Job.*, 10, 13 (P. Tura 280, 1-281, 13): «πιστῶς δὲ καὶ φ̣[ρο]νίμ[ως] ἀκουστέον τοῦ “πάντα δύνασαι”, ἵνα μὴ ὑποπέσωμεν τῇ τῶ(ν) δοκητῶν ἀνοίᾳ. ἔστιν δὲ σαφὲς τὸ λεγόμενον διαιρέσει χρησαμένοις οὕτως· τῶν δυνάμεων αἱ μέν εἰσιν ἐνερ<γη>τικαί, αἱ δὲ παθη[τι]καί. καὶ ἐνεργητικαὶ μέν εἰσιν, καθ’ ἃς ποιοῦμεν,

Frammento II (Altheim – Stiehl)

Barhebraeus, *Chron. Syriac.* 32, 14 seg. Bedjan: «“Dopo Dario II Ṇothos fu sovrạno per quaranta(quattro) anni (la grafia *arb̓ īn* sta per *arb̓ īn w-arba*) Artaserse (II, che ha regnato dal giugno del 404 a novembre 359)[48]… Questo Artahšašt chiamano Aswērōs l’ebreo. E in merito a questo Giovanni (di Efeso) ha detto che la vicenda di Ester avvenne nei suoi giorni. Nell’interpretazione dei settanta (la *Septuaginta*) Artaksarksīs sarebbe menzionato”»[49].

Frammento III (Altheim – Stiehl)

Barhebraeus, *Hist. eccl.,* I, 51, 12 seg.: «“Egli disse che egli (Origene) andò a dare insegnamenti ai Pagani in un villaggio, e loro gli dissero: , Prega con noi, e tutti saremo uniti e ci lasceremo battezzare’, ma quando iniziò a pregare i pagani si misero a ridere e non si convertirono”»[50].

D. Hagedorn – R. Merkelback, *Un nuovo frammento del “Contro i Cristiani” di Porfirio*, «Vigiliae Christianae», 20 (1966), pp. 86-90[51].

Frammento I (Hagedorn – Merkelbach)

Didymus Caec. *Comm. in Job.*, 10, 13 (P. Tura 280, 1-281, 13): «Con fede e con saggezza bisogna ascoltare quel “Tu puoi tutto”... Così il detto è chiaro se si distinguono (correttamente) le citazioni. Alcune potenze sono attive, altre sono passive. Le potenze (attive) sono quelle secondo le quali facciamo (le cose), quelle passive (sono quelle) secon-

παθη[τικα]ὶ δέ, καθ’ ἃς [γι]νόμεθα, αἱ καὶ [.....]λ̣ουσα̣[ι π] ρὸς τὰς ἐνεργεί[ας.] ἐ̣ὰν οὖν λέ[γη]ται ὁ θ(εὸ)ς πάν [τα] δύνασθαι, ο[ὐ] δεῖ προσάπτει(ν) αὐτῷ καὶ τὰς παθητικὰς δυνάμεις· οὐ γὰρ οἷόν τε εἰπεῖν αὐτὸν γενέσθαι ἄλλο τι – οὐ γὰρ ὑπάρχουσιν αὐτῶι αἱ κατ’ ἐπιτηδειότητα δυνάμε[ι] ς οὐδὲ λεκτέον, ὅτι δύναται ψεύδεσθαι ἢ μετ[α]βάλλεσθαι ἢ ἀρνήσασθαι ἑαυτόν. ἃ ἁρμόζει οὖν θ(ε)ῷ, δυνατὰ αὐτῷ λέγω. σοφίζονται γάρ τινες, ὧν ἐστι καὶ Πορφύριος καὶ ὅμοιοι, ὅτι εἰ πάντα δυνατὰ τῷ θ(ε)ῷ, καὶ τὸ ψεύσασθαι, καὶ εἰ πάντα δυνατὰ τῷ πιστῷ, δύναται καὶ κλίνην ποιῆσαι καὶ ἄνθρωπον ποιῆσαι. οὐ τοῦτο δὲ σημαίνεται, ἀλλ’ ὥσπερ, ἐὰν λέγηται πάντα δυνατὰ τῷ ἰατρῷ, περὶ ἰατρικῆς λέγω, καὶ πάντα δυνατὰ τῷ κυβερνήτῃ, τὰ ἁρμόζοντα τῇ τέχνῃ αὐτοῦ φημι, οὕτως ἐὰ(ν) λέγω πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ ἢ [τ]ῷπ[ιστ]ῷ, τοῦτο λέγω, ὅτι <ἃ> ἁρμόζει θ(ε)ῷ θ(ε)ῷ δυνατά, καὶ <ἃ> ἁρμόζει πιστῷ δύναται πιστός. ταῦτα δέ ἐστιν τὰ διὰ πίστεως κατορθούμενα. ὅτι δὲ καὶ ἡ γραφὴ τοῦτο οἶδεν, φησὶν περὶ θ(εο)ῦ· “εἰ ἀρνης<ό>μεθα, αὐτὸς πιστὸς μένει. ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται.” καὶ [π]άλιν· “ἐν οἷς ἀδ[υνα]τὸν ψεύσα[σθ]αι τὸν θ(εό)ν.” ὡ[ς] αὔ[τως] δὲ καὶ μετ[ὰ σ]υνέσ[εως τὸ “ἀδυ]νατεῖ δέ σ[οι οὐ] δὲν” ἐκλ[ημπτέ]ον κτλ».

G. Binder, *Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), pp. 81-95.

Fragmentum I (Binder)

Didym. Caec. *Comm. in Eccl.* 9, 10 (P. Tura 281, 2-9): «Πορφύριος γοῦν θέλων ε....[...............]¦τοις ἀναπλάττοντες ἀναγωγὰς καὶ ἀλλ[η]γ[ορίας .... ἔν]¦θα ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ Ἕκτωρ μνημονεύεται, ἠλληγόρησεν φήσας

do le quali subiamo delle modificazioni... Dunque quando si dice che Dio può tutto, non bisogna assegnargli anche le potenze passive. Infatti non solo non si può dire di lui che divenga qualcosa di diverso – non ci sono infatti potenze che sono a lui sottomesse per opportunità – ma non si può nemmeno dire che egli può mentire o mutare[52] o rinnegare sè stesso. Le cose che convengono a Dio (sono le cose) che si dice lui possa fare. Infatti alcuni cavillano, e tra essi c'è anche Porfirio e gente simile a lui, che "se Dio può tutto", allora può anche mentire. E se tutto è possibile a chi crede (*Mt.* 17, 20), gli è possibile fare un letto o un uomo. Ma non è questo che significa, infatti è come se si dicesse che "il dottore può tutto (se) parlo dell'arte medica, e "il nocchiero può tutto" se parlo di ciò che compete alla sua professione, così se dico "Dio può tutto o il credente (può tutto)", dico questo cioè che Dio può fare ciò che compete a Dio, e il credente può fare ciò che compete al credente. Questa è la cosa giusta che si ottiene mediante la fede. E poichè questo lo conosce anche la Scrittura, (essa) dice su Dio: "Se negheremo, lui rimarrà fedele"; infatti lui non può rinnegare sè stesso (2*Tim.* 2, 12 seg.). E di nuovo: "è impossibile che Dio menta in queste cose" (*Ebrei* 6, 18). Allo stesso modo con la conoscenza "non ti è possibile conoscere nulla" ecc.»[53].

G. Binder, *Una polemica di Porfirio contro l'interpretazione allegorica cristiana dell'Antico Testamento*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), pp. 81-95[54].

Frammento I (Binder)

Didym. Caec. *Comm. in Eccl.* 9, 10 (P. Tura 281, 2-9): «Ora Porfirio, desiderando (farci il rimprovero perchè noi procediamo forzatamente)[55] in quanto inventiamo spiegazioni spirituali e alle(gorie)[56], ha interpretato (il

πρὸς τὸν Χ(ριστὸ)ν καὶ τὸν διάβολον· ¦ καὶ ἃ ἐλέγομεν ἡμεῖς περὶ τοῦ διαβόλου, αὐτὸς περὶ τοῦ Ἕκτορος, καὶ ἃ περὶ τοῦ Χ(ριστο)ῦ, αὐτὸς περὶ Ἀχιλ¦λέως· καὶ συνεχρᾶτο ταῖς τοιαύταις λέξεσιν ὅτι· ‘πρὸ τῆς ἐπι[κρ]ατήσεως τοῦ Ἀχιλλέως ἐβρεν¦θύετο κατὰ πάντων ὁ Ἕκτωρ καὶ πάντων δυνατώτερος ἐνομίζετο. ὑπὲρ τοῦ διαβαλεῖν δὲ ¦ τοῦτο ἐποίει’. ὧδε οὖν τὰ τῆς ἀναγωγῆς πέπαυται.».

M. Gronewald, *Porphyrios' Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), p. 96.

Fragmentum I (Gronewald)

Didym. Caec. *Comm. in Jes.* 50, 4-5 *et Ps.* 137, 4 (P. Tura 308, 11-14): «οὐ [παντὸ]ς γάρ ἐστιν τοῦτο εἰπειν, ἀλλὰ τοῦ προσθήκην ὠτὸς λαβόντος [θ]ε[ό]θεν. Ταῦτα τ[ὰ ὦτα ὁ σωτ] ὴρ ἔχων [ἔλεγεν] ˙ “ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω”. Οὐ πάντες δὲ εἶχον τὰ ἀκούοντα τῶν Ἰησοῦ ἐπικε[καλυμμ] ένων λόγω[ν, τῶν] ἐν παραβολαῖς ἀπαγγελλομένων λόγων. Ὅθεν ἐμάνη Πορφύριος καὶ ἐν τούτῳ».

C. Schäublin, *Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?*, «Museum Helveticum», 27 (1970), pp. 58-63.

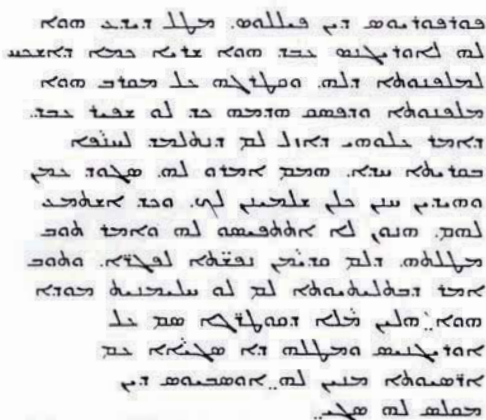
Fragmentum I (Schäublin)

Diodor. Tars., *Comm. in Exod.* 31, 16: «Πῶς οὖν οἱ ἐθνικοὶ Κρονικοὺς ὀνομάζουσι τοὺς Ἰουδαίους, τὰ τοῦ Κρόνου μυστήρια τὸν Μωσέα φάσκοντες αὐτοῖς παραδεδωκέναι, τήν τε περιτομὴν καὶ τὸ σάββατον;».

brano di Omero, in cui[57] Achille ed Ettore sono citati allegoricamente come C(risto)[58] e il diavolo. E ciò che noi diciamo del diavolo, lui lo dice di Ettore, e ciò che noi diciamo di C(risto)[59], lui lo dice di Achille. Egli riporta le seguenti parole: “Prima della vittoria[60] di Achille, Ettore primeggiava su tutti ed era ritenuto il più forte di tutti”. Ma faceva questo per calunniare[61]. Qui termina la spiegazione anagogica[62] (spirituale)».

M. Gronewald, *La critica di Porfirio alle parabole dei Vangeli*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), p. 96.

Frammento I (Gronewald)

Didym. Caec. *Comm. in Jes.* 50, 4-5 *et Ps.* 137, 4 (P. Tura 308, 11-14): «Infatti non è da tutti[63] dire questo, ma solo colui che ha ricevuto un orecchio aggiuntivo (per intervento divino)[64]. E avendo il (Salvat)ore queste (orecchie) (disse): “Chi ha orecchie per intendere, intenda”. Ma invece non tutti avevano le orecchie per intendere le parole[65] velate[66] di Gesù, (parole)[67] annunciate in parabole. Per cui Porfirio anche in ciò (ha sostenuto) cose da pazzi»[68].

C. Schäublin, *Diodoro di Tarso contro Porfirio?*, «Museum Helveticum», 27 (1970), pp. 58-63[69].

Frammento I (Schäublin)

Diodor. Tars., *Comm. in Exod.* 31, 16: «In che modo dunque i pagani chiamano discepoli di Crono i Giudei, affermando che i misteri di Crono erano stati trasmessi loro da Mosè, come la circoncisione e il Sabato?».

J. Granger Cook, *A possible fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian*, «Zeitschrift für Antikes Christentum» 2 (1998), pp. 113-122.

Fragmentum I (Tardieu)

Michel. Syrian. *Chron.* (Translatio): «Then Porphyry the philosopher because he had known Origen refuted as much as he could his (Origen's) teaching. And he slandered him because he (Origen) had written about (handed down) the teaching. And because he (Origen) castrated his member – in which he did not act well (beautifully). He said concerning him (Origen) that he (Origen) went to teach the pagans in a certain village. They said to him: Worship with us and then all of us will follow you. And when he listened to them they were not persuaded by him (from πεῖσαι). Again he said concerning him (Origen) that souls pre-existed bodies. And again he (Porphyry) said that he did not confess their (Christian's) Trinity in a wholesome fashion. These accusations he made against Origen and on account of this many judged him (Origen) to be among the heretics (αἱρεσιῶται). Eusebius however praised him very much».

J. Granger Cook, *Un possibile frammento del Contra Christianos di Porfirio da Michele il Siriano*, «Zeitschrift für Antikes Christentum» 2 (1998), pp. 113-122[70].

Frammento I (Tardieu)[71]

Michel. Syrian. *Chron.* (Translatio)[72] «Allora Porfirio il filosofo poiché conobbe Origene confutò totalmente il suo insegnamento. E lo calunniò perché lui (Origene) aveva scritto sul modo di insegnare[73]. E poiché lui (Origene) aveva castrato il suo membro – gesto con cui egli non aveva agito correttamente (giustamente). Egli (Porfirio) disse di lui (Origene) che lui (Origene) venne per insegnare ai pagani di un certo villaggio. Essi gli dissero: prendi parte con noi ai culti religiosi e poi tutti noi ti seguiremo. E quando diede loro ascolto, essi non vennero convinti da lui (πεῖσαι). Ancora egli (Porfirio) disse di lui (Origene) che credeva che le anime preesistessero ai corpi. E ancora egli (Porfirio) disse che lui (Origene) non professò mai la loro Trinità cristiana con un comportamento altamente morale. Queste accuse che egli fece contro Origene tenuto conto che erano in numero elevato, lo (Origene) fece giudicare tra gli eretici (αἱρεσιῶται). Eusebio comunque lo lodò moltissimo».

Note al testo

I. Testimonianze

[1] Porfirio arriva a Roma nell'estate del 263 d.C. Per il calcolo della data cfr. R. GOULET, *Porphyre.* La Vie de Plotin, *I Travaux préliminaires et Index grec complet*, par L. Brisson, Marie-Odile Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 6), Paris 1982, pp. 213-218.

[2] Questa testimonianza autobiografica ci permette di collocare la data di nascita di Porfirio nel 233 d.C, e di conoscere l'età di Plotino che nel 263 aveva cinquantanove anni, come riporta lo stesso Porfirio. Sicchè, se nel 263 Plotino aveva cinquantanove anni, quasi sicuramente la sua data di nascita risale al 203-204 d.C.

[3] Secondo R. BODÉUS (*Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie?*, «Hermes», CXXIX [2001], p. 567) l'episodio della dipartita di Porfirio da Plotino per recarsi a Lilibeo, è solo una *piéce* retorica utilizzata per giustificare, non solo la sua assenza alla morte del maestro, ma soprattutto la rottura dottrinale tra maestro e discepolo sulle *Categorie* di Aristotele. Infatti lo studioso sostiene che: «aussi Porphyre rapporte-t-il l'ordre formel, qui n'est pas simple conseil, mais comandement: *il m'ordonna de partir en voyage* (ἀποδημῆσαι ἐκέλευσε: *Vie de Plotin,* 11, 15). Le disciple, prétendu patient, se décharge ainsi de toute responsabilità dans la décision de quitter Rome et il en charge un maître clairvoyant et bienveillant. On en conviendra, le transfert de deresponsabilité, de toutes le façons, est évident». Più avanti Bodéus conclude (*Ibid.*p. 571): «on a cru pouvoir deviner ce motif en supposant que la nécessité de soigner une maladie n'était pas la vraie raion du départ de Porphyre pour la Sicilie. La supposition consiste à prétendre qu'il faudrait voir, dans la séparation du maître et du disciple, le résultat d'une rupture doctrinale entre Plotin et Porphyre, très précisément sur la manière de concevoir les Catégories d'Aristote».

[4] Gallieno, figlio di Valeriano, governa insieme al padre dal 253 d.C. Contando, secondo le notizie di Porfirio, quindici anni, dovremmo essere nel 268, anno in cui l'imperatore viene assassinato a Milano, durante una congiura da parte degli ufficiali illirici della cavalleria, fedeli al rivale Postumo.

[5] Ho tradotto ἐτυγχανον con *sfortunatamente mi trovavo*, cercan-

do di sottolineare l'amarezza di Porfirio che, appresa la notizia della morte del maestro, si trovava *sfortunatamente* distante da lui, cioè a Marsala.

[6] Porfirio si riferisce a Claudio II, detto il Gotico, per aver intrapreso numerose battaglie contro i Goti. Claudio, succeduto a Gallieno nel 268, governò fino a quando nel 270 morì di peste. Quindi, seguendo le notizie di Porfirio, Plotino muore nel 270, anno in cui Porfirio si trova ancora in Sicilia.

[7] Concordo con la lettura che propone R. GOULET (*Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre*, «Hermes», 110, 1982, p. 444 e *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes* (Textes et Traditions, I), Paris, 2001, p. 359) di πάντων τῶν ἄλλων, riferendosi non solo a Longino, ma anche a Origene di Alessandria, come attesta non solo Euseb. *H.E.*, VI, 19, 5, ma anche un brano della *Chronica* di Michele il Siriano. Cfr. J. GRANGER COOK, *A possible fragment of Porphyry's* Contra Christianos *from Michael the Syrian*, «Zeitschrift für antikes Christentum» 2 (1998), pp. 113-122.

[8] Traduco l'aggettivo πηγαιῶν accostando la purezza dell'acqua sorgiva alla limpidezza delle conversazioni tenute con Plotino.

[9] Come sottolinea A.R. SODANO (*Introduzione a Eunapio,* Vita di Porfirio, in *Porfirio, Vangelo di un pagano,* p. 200, nota 3) Eunapio ha in mente quel passo di *Vita Plotini* 5, 1-6, in cui Porfirio dice di essere stato alla scuola di Plotino a Roma, insieme al maestro, dall'estate del 263 al 268 d.C.

[10] Lilibeo, ribattezzata nel giugno del 828 dagli arabi Marsha Allah, cioè il porto di Allah, prendeva il suo antico nome fenicio, e poi greco, dalla sua posizione prospiciente la Libia o l'Africa, chiamata anche Libia.

[11] Dopo ἑπόμενος, il codice A, Laurenziano Mediceo greco 86, 7 della fine del XII secolo presenta una lacuna di dodici lettere che G. GIANGRANDE (*Osservazioni sopra il testo delle* Vitae Sophistarum *di Eunapio*, «Bollettino dei classici, a cura del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini», III (1954), pp. 77-78) propone di integrare con il sintagma καὶ ἀνιχνεύων. Integrazione seguita da Sodano (op. cit., p. 209, nota 19), ma rigettata da M. CIVILETTI (Eunapio, *Vite di filosofi e sofisti*, a cura di, edizioni Bompiani, Milano 2007, p. 308, nota 57) che preferisce lasciare la lacuna insoddisfatto dell'integrazione di Giangrande e di Vollebregt.

[12] È possibile che Porfirio sia morto intorno al 303-305 d.C. all'età di circa settant'anni. Infatti se egli, come sostiene Sodano (op. cit., pp. 114), ha partecipato la *Concilium principis* tenutosi a

Nicomedia nel 303 d.C. prima della persecuzione di Diocleziano contro i cristiani e se visse, secondo quanto riportato dalla Suda (*s.v.* Πορφύριος), fino al regno dell'imperatore Diocleziano, la cui data di abdicazione risale al 1° maggio del 305, per recarsi poi a Spalato in Dalmazia, è verosimile che la data della morte del filosofo sia stata intorno al 303-305.

[13] Giorgio Pisida fu un poeta bizantino attivo intorno al VII sec. Scrisse l'*Esamerone* in cui parla di Porfirio nel passo di cui sopra.

[14] La Suda riprende la notizia contenuta sia nella *Vita Plotini* (17, 6-10), sia nelle *Vitae Sophistarum* (IV, 1, 4, 17-21) dove si dice che il vero nome di Porfirio in siriano era Malco, la cui traduzione greca era Basilio, cioè re. Il soprannome Porfirio, con cui il filosofo è passato alla storia, gli venne attribuito dal suo maestro Longino o perché la porpora era l'abito proprio del re, oppure perché a Tiro, patria del filosofo, veniva praticata l'arte della colorazione delle stoffe proprio con la porpora. Longino, secondo Sodano (op. cit., p. 206), con una translitterazione concettuale, avrà associato la porpora con il re, così che il soprannome fu Porfirio.

[15] Traduco μαθηθὴς con il termine *scolaro* riferito ad Amelio, mentre *discepolo* riferito a Plotino, perché Amelio non era propriamente un maestro, ma un discepolo di Plotino, maggiore d'età rispetto a Porfirio, col quale frequentava insieme le lezioni (συνουσίαι) tenute alla scuola. Il vero maestro, di cui entrambi erano discepoli, cioè seguivano il suo pensiero, era Plotino. Cfr Porph. *V. P.* 3, 38-42; 7, 1-5 e Eunap. *V.S.* IV, 2, 5.

[16] Sodano sottolinea (op. cit., pp. 234-235) che per quanto concerne la morte di Porfirio: «può tuttavia sopperire la Suda che nell'articolo su Porfirio, compilato probabilmente su cataloghi di biblioteche[…], annota che il neoplatonico παρατείνας ἕως Διοκλετιανοῦ τοῦ βασιλέως, frase che dovrebbe significare la durata della sua vita fino a che Dioclezianofu imperatore, cioè al 1° Maggio 305, quando abdicò per favorire il ricambio della tetrarchia».

[17] Durante il soggiorno a Roma di Apollonio, sotto il regno di Nerone, vengono riportati, dal suo biografo Filostrato, due miracoli compiuti dal filosofo: il primo riguarda l'episodio di Tigellino, prefetto del pretorio, famigerato istigatore di delitti e nefandezze compiuti da Nerone, il quale porta in tribunale Apollonio con l'accusa di aver calunniato l'imperatore. Nel momento in cui Tigellino deve leggere in tribunale formalmente l'accusa, che aveva precedentemente scritta su un foglio, si accorge che questo risulta essere completamente bianco. Tigellino così, non può accusare formalmente Apollonio. Il secondo miracolo attribuito al Tianeo, riguarda l'episodio di una fan-

ciulla morta poco prima delle nozze: Apollonio, dopo essersi fatto dire il suo nome, aver toccato il cadavere, e aver pronunciato delle preghiere, la riporta in vita con grande stupore da parte dei presenti. Cfr. Philos., *Vita Apollonii,* cap. IV, 44-45.

[18] Traduco il sostantivo γόητες con *maghi* specificando che il greco distingue tra μάγος e γόης: il primo indica il discendente dei Magi, popolo dell'antica Persia, detentori della *magia,* cioè quell'arte, assolutamente positiva, fatta di conoscenze superiori, che solo una determinata stirpe di sacerdoti poteva conoscere (come gli antichi sacerdoti egiziani). Mentre il termine γόης ha un'accezione fortemente negativa, e può significare non solo il ciarlatano che pratica riti popolari e superstiziosi, non solo l'imbroglione che abusa della credulità della gente, ma, nei casi più gravi, colui che pratica la magia nera. Spesso i pagani considerarono gli apostoli Pietro e Paolo dei γόητες in quanto abusavano della credulità popolare. Cfr. E. DODDS, *I Greci e l'irrazionale,* La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 341, nota 2.

[19] Cfr. *Atti,* 4, 13.

[20] Cfr. Philos., *Vita Apollonii,* VIII, 5.

[21] Harnack riporta una notizia davvero interessante: infatti asserisce di avere trovato nella biblioteca di un monastero cristiano a Rodosto, l'odierna Tekirdag in Turchia, un catalogo, risalente al 1565-1575, nel quale vi era un elenco di manoscritti contenuti in quella biblioteca, di cui uno recava il titolo *Contro Porfirio di Eusebio di Panfilio.* Sfortunatamente l'incendio scoppiato nella biblioteca nel 1838 ha distrutto questo catalogo, ma ciò non toglie che, secondo Harnack, l'opera possa ancora esistere. Questa notizia viene riportata nell'articolo di K.J. NEUMANN *Ein neues Bruchstück aus Kaiser Julians Büchern gegen die Christen*, «Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft», 1899, p. 299. A circa 300 KM da Rodosto, sul monte Athos in Grecia, Harnack riferisce che il pastore Ph. Meyer, nel 1887, trova nella ricchissima libreria del monastero di Iwiron un codice, esattamente il numero 1280, risalente al secolo XVII, in cui tra le opere di Eusebio, ne esisterebbe una dal titolo *Contro Porfirio,* scritta in undici libri. L'articolo di PH. MEYER è *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 17. Jahrhundert*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 11, 1890, pp. 155-158. La notizia viene considerata plausibile anche da PIERRE DE LABRIOLLE il quale (*La Réaction Païenne,* Paris, 1948, p. 244) dice che: «on retrouve la trace de l'ouvrage d'Eusèbe jusqu'au XVIeme et au XVIIeme siècle, ce qui permet quelque faible espoir d'une heureuse découverte à venir». Nel 1998 J. Granger Cook, ritenendo ancora possibile l'esistenza di questi manoscritti si

chiede (*A Possible Fragment of Porphyry's* Contra Christianos *from Michael the Syrian*, «Zeitschrift für antikes Christentum», 2 (1998), p. 121): «why has no one ever seen these manuscripts and recorded their descriptions in a publications known to contemporary scholarship? One can only hope for a felicitous discovery».

[22] Il verbo διαβάλλω viene utilizzato da Eusebio con il doppio significato: infatti il vescovo non intende usare il verbo solo nel significato di *calunniare*, ma, poiché esso contiene la radice del sostantivo διάβολος cioè calunniatore, usato nei confronti di Porfirio, potrebbe voler dire che Porfirio è anche un calunniatore, cioè un διάβολος. Stesso significato troviamo in Didimo il cieco, nel *Commentario a Eccl.* 9. Egli, scagliandosi contro Porfirio dice che attaccava le sacre scritture per διαβάλλειν, cioè per calunniare, proprio perché Porfirio era un calunniatore, cioè un διάβολος. Cfr. A. CARLINI, *La polemica di Porfirio contro l'esegesi "tipologica" dei cristiani*, «Studi Classici e Orientali», XLVI (1996), pp. 392-393, e J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Etudes historiques,* Paris 1987, pp. 54-56.

[23] La prima proscrizione del *Contra Christianos* risale al 324 d.C., quindi poco prima della preparazione del concilio di Nicea. Infatti dopo che il cristianesimo era divenuto, con l'editto di Milano del 313 *religio licita,* le opere anticristiane di Porfirio diventano παράνομα, cioè *contrarie alle leggi.* Cfr. A.R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., pp. 241-242, nota 83; P. DE LABRIOLLE, op. cit., pp. 242-243 e nota 2; G. RINALDI, *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, di età imperiale,* Roma 1989, p. 73, nota 154.

[24] Dell'opera di Porfirio, dal titolo *Storia della filosofia,* concernente la vita di Socrate, rimangono soltanto quindici frammenti tramandatici da Cirillo di Alessandria dall'opera *Contro Giuliano* e dallo scrittore ecclesiastico Teodoreto di Ciro dagli scritti *Storia della Chiesa* e *Terapeutica delle malattie elleniche.* Sodano (Porfirio*, Storia della filosofia*, a cura di, A.R. Sodano, Rusconi editore, Milano 1997, pp. 86-87) sottolinea che la fonte di Porfirio non fu solo la biografia di Socrate, scritta da Aristosseno, ma anche quella di Timeo e Menedmo, e di altri scrittori, accuratamente selezionati per l'uso che Porfirio doveva fare. Tra queste biografie vi erano quelle che esaltavano le virtù di Socrate, altre che sottolineavano i vizi del filosofo. Porfirio fece un'accurata selezione, utilizzando le une e le altre, e dando alla fine un personale giudizio su Socrate. Cirillo e Teodoreto, polemici verso Porfirio, utilizzano solo quelle parti dell'opera di Porfirio dove Socrate viene descritto negativamente, proprio per sottolineare che le

aporie non esistevano solo nel cristianesimo, come sosteneva Porfirio, ma anche tra i pagani.

[25] In questo punto deve esserci stata una svista da parte di Harnack, in quanto il testo di Firmico Materno dice: *Nam ita esse Porphyrius, defensor sacrorum* e non *simulacrorum,* come invece riporta il tedesco.

[26] Cfr. Firmicus Maternus, *Matheseos,* 158. 4; 12; 168. 24; 170. 21; 211. 15.

[27] In uno studio del 1980, G. RINALDI (*Studi Porfiriani.* I. *Porphyrius Bataneotes*, «Koinonia», 4 (1980), pp. 25-37) ha dimostrato che, come dice lo stesso Porfirio, e successivamente lo storico Eunapio di Sardi, la patria di Porfirio fu Tiro in Siria. L'epiteto denigratorio *Bataneota*, attribuitogli solo dagli autori cristiani, come Girolamo, Giovanni Crisostomo, Anastasio Sinaita, significa nativo della Batanaia o Batanea, l'antica Bashan nella Transgiordania, da dove, in epoca veterotestamentaria si dice vivessero i nemici di Dio. Inoltre, poiché Girolamo unisce all'epiteto *Bataneota,* anche quello di *sceleratus,* si comprende il carattere ingiurioso del termine e non certamente l'indicazione del luogo di provenienza. Quindi – conclude Rinaldi (op. cit., p. 36) – «tutto ciò dunque, potrebbe essere sufficiente a convincerci che questi autori cristiani certamente non volevano informarci sull'esatto luogo di nascita del brillante e pericoloso polemista anticristiano quanto, piuttosto, intendevano denigrarlo con un'espressione parafrastica, un idiotismo aramaico, che nel suo complesso, poteva significare qualcosa come "quello scellerato ed empio confusionario"».

[28] Probabilmente Rufino ha in mente il passo del *De abstinentia,* (II, 36-43), dove si parla delle immagini, dei demoni e della fantasia (φαντασία).

[29] I *continentes* sono coloro che si astengono dai rapporti sessuali.

[30] La notizia riportata da Socrate secondo la quale Porfirio sarebbe stato prima cristiano e poi, a causa delle percosse subite a Cesarea, ha abbandonato il cristianesimo, è poco attendibile. Già J. BIDEZ (*Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Gent 1913, Rist. Hildesheim 1964, p. 7) sottolinea che: «Les anecdotes relatives à l'éducation chrétienne de Porphyre et à son changement de foi n'ont donc rien d'invraisemblable en soi. Toutefois, dès qu'on y regarde de près, elles décèlent une origine suspecte». Cfr. la Testimonianza n° XXVIb. S. PEZZELLA fa notare che (*Il problema del* ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ *di Porfirio*, «EOS. Commentario societatis Philologae Polonorum», 52 (1962), pp. 90-91) «le testimonianze sul cristianesimo giovanile di Porfirio sono due: a). Socrate racconta che Porfirio, battuto a Cesarea

di Palestina in una pubblica disputa da un cristiano si sarebbe indignato a tal punto per la sconfitta subita da abbandonare il cristianesimo e scrivere un'opera contro di esso. La notizia è sospetta, simile del tutto ad un aneddoto sebbene per Harnack derivi da una fonte certa. b). Un passo di Agostino si è voluto interpretarlo nel senso di un allontanamento di Porfirio dalla fede cristiana prima professata. Ecco il passo: *Virtutem ac sapientiam si vere ac faciliter amasses, Christum dei virtutem et dei sapientiam cognovisses nec ab eius saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses.* (*De civit. Dei* X 28). Ma si è notato che il verbo adoperato da Agostino *resilire* non implica necessariamente l'abbandono di una credenza prima condivisa e che Agostino non ha mai parlato di Porfirio come apostata». Anche J. M. DEMAROLLE (*Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, «Jahrbuch für Antike Christentum», 13 (1970), p. 47) ritiene la notizia riportata da Socrate sul presunto cristianesimo di Porfirio sospetta, grazie all'analisi dei termini usati dal neoplatonico. «Non si può che restare sorpresi – continua Demarolle (*Ibidem*) – della povertà del vocabolario tecnico cristiano di Porfirio su questi problemi; essa depone contro la testimonianza così sospetta di Socrate sulle origini cristiane di Porfirio». Vedi anche F. ROMANO, *Porfirio di Tiro, filosofia e cultura nel III secolo d.C.,* Catania 1979, p. 107; A.R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., p. 242 e nota 85; G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio,* Laterza, Bari, 1997, p. 5, nota 5 e p. 11.

[31] Agostino chiama Porfirio *siculus* perché era consuetudine comune a parecchi scrittori indicare non tanto il luogo di origine o di nascita della persona di cui si parlava, che in questo caso era Tiro, ma spesso designare il luogo o la regione, in questo punto la Sicilia, con cui la persona era stata in stretto contatto, più famosa rispetto al nome della città di origine. Cfr J. BERNAYS, *Theophrastos'Schrift über Frömmigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios'Schrift über Enthaltsamkeit,* Berlin 1866, Rist. Hildesheim 1979, pp. 10-11 e 141.

[32] "Celebre filosofo" è detto in senso ironico in quanto Agostino deride la spiegazione che dà Porfirio sul mito di Attis e sulla mutilazione degli organi genitali del giovane consorte di Cibele.

[33] È difficile tradurre correttamente il termine *virtus* in italiano: infatti se nell'antica Roma esso equivaleva all'insieme delle qualità fisiche e morali, corrispondenti alla greca ἀρετή, in italiano esso si riferisce essenzialmente all'amore che l'uomo ha verso ciò che considera il Bene, e alla sua predisposizione a raggiungerlo e a praticarlo. In questo caso credo che Agostino si riferisca alla vita morale professata da Porfirio, specialmente nel *De abstinentia.*

[34] In questo passo Agostino sta parafrasando *I Cor.* I, 24 dove si

dice: «Predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio (ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν)».

[35] Per quel che concerne la presunta apostasia di Porfirio dal cristianesimo vedi *supra* nota 30.

[36] Probabilmente Agostino si riferisce al matrimonio di Porfirio con Marcella.

[37] Per l'appellativo *siculus* vedi *supra* nota 30.

[38] C. Moreschini (*Storia della filosofia patristica,* Morcelliana, Brescia 2004, p. 268) sottolinea che Agostino mette in dubbio la paternità porfiriana delle *quaestiones* perché conosceva lo spessore intellettuale del filosofo di Tiro, che non emergeva dalle domande esaminate a Cartagine.

[39] Harnack precisa che la notizia dell'incontro tra Origene e Porfirio ad Alessandria è un errore di Vincenzo Lerinense il quale riporta in modo errato l'informazione da Eusebio (*H. E.* VI, 31, 2), scambiando Porfirio con Giulio Africano, che andò ad Alessandria non da Origene, ma da Eracla. L'incontro tra Porfirio e Origene molto probabilmente è avvenuto a Cesarea in Palestina, dove l'alessandrino si era stabilito già dal 231. Cfr J. BIDEZ, op. cit., pp. 11-12 e nota 2; C. MORESCHINI, op. cit., p. 247. F.H. Kettler (*Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius,* in AA. VV. 32., *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag,* Göttingen 1979, pp. 322-328) ipotizza invece che il primo incontro tra Porfirio e Origene sia avvenuto grazie a Longino. Origene e Longino infatti erano stati ad Alessandria discepoli di Ammonio: non è difficile ritenere che Longino, primo maestro di Porfirio, abbia rivisto il compagno e amico a Tiro e che in questa occasione sia stato accompagnato dal giovane Porfirio. Stranamente l'incontro tra Origene e Porfirio viene taciuto nella *Vita dei sofisti* di Eunapio, che dice semplicemente che Porfirio fu discepolo prima di Cassio Longino ad Atene e poi di Plotino a Roma. Eunapio probabilmente, fortemente attaccato alla cutura greco-classica e agli dei, avrà reputato infamante o poco dignitoso per Porfirio essere stato discepolo di un cristiano della levatura di Origene. Sodano (*Vangelo di un pagano*, cit., p. 244) sostiene che Eunapio «era un neoplatonico della seconda generazione, quella cioè della scuola di Giamblico, fortemente ancorato alla teurgia e taumaturgia, e al tempo stesso un entusiasta ammiratore della politica dell'imperatore Giuliano, il quale aveva restaurato il culto degli dèi pagani: due convinzioni che si completavano a vicenda nel suo estremismo anticristiano».

[40] Il passo è ripreso probabilmente da Socrate (*H. E.* III, 23): qui si usa lo stesso termine, cioè πληγὰς, percosse. Per il brano in

questione, cfr. A.R. SODANO, Introduzione a Porfirio, *Vangelo di un pagano,* cit., p. 39, nota 64, e p. 242, nota 84. Vedi anche Porphyrius, *V. P.* 4, 7-10. Per il presunto cristianesimo di Porfirio cfr. Bidez J., op. cit., pp. 13-14 e G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio,* cit., p. 5, nota 5.

[41] Traduco il sostantivo πολυμαθὴς con *molto sapiente.* In realtà la *polymàteia* di Porfirio consiste nell'eccellere in moltissime discipline; nell'avere cioè un ventaglio di numerosissimi interessi in cui eccelleva in ognuno di essi. Per la *polymàteia* del filosofo vedi Eunapius, *V. S.,* IV2, 2-5.

[42] Anche in questo caso la notizia di un'adesione al cristianesimo da parte di Porfirio e di un ritorno di esso al paganesimo è molto dubbia. Cfr. A.R. SODANO, *Porfirio* Vangelo di un pagano, cit., p. 244, nota 86.

[43] Traduco il termine πρὸς τὸ διάστροφον con *radicale cambiamento di pensiero*, intendendo che in alcuni uomini come Origene si è creata una sorta di *metànoia* o *paenitentia*, cioè un cambiamento di valori e di pensiero di centottanta gradi rispetto a prima, una sorta di inversione ad "U".

II. Frammenti

[1] C. Moreschini sottolinea che (op. cit., p. 322) la cultura ellenica, secondo Eusebio, «aveva implicato prestiti su larga scala dalle popolazioni barbare (in particolare dagli Egiziani), era priva di razionalità, per molti aspetti era rozza, primitiva e ributtante, cioè non costituiva quel tipo di materiale nel quale si potesse supporre che esistesse una verità più profonda (è questa la concezione anche di Arnobio».

[2] Già in Eusebio è presente il concetto di giustapposizione tra mentalità greca e cristiana che verrà denominata *metànoia* o *paenitentia*, cioè cambiamento, inversione ad U. Cfr. *supra*, nota 43. W. Nestle, (*Le principali obiezioni del pensiero antico al cristianesimo,* appendice in *Storia della religiosità greca,* editrice La Nuova Italia, Firenze 1973 p. 487) sostiene che «ai suoi seguaci (*scil.* del Cristianesimo) si rimprovererà incessantemente di essere infedeli alla grecità e alla romanità e di correr ai barbari». Cfr. Moreschini, op. cit., p. 320. Inoltre la convinzione che la cultura ebraica fosse anteriore e più importante della cultura greca era presente non solo in Eusebio, ma anche in altri apologisti cristiani. C. Moreschini infatti (*Ibidem,* p. 323) sottolinea che «secondo Eusebio, è il platonismo in sé che in ultima analisi dipende dalle scritture ebraiche. Questa pretesa non è nuova. la si può

trovare in Giustino (*Apologia* 1, 44-45), in Clemente (*Stromata.* V. 89; V140 ecc.), in Origene».

[3] Traduco il termine τελεταί con *riti di iniziazione*, che, secondo Porfirio, non solo purificavano l'anima *pneumatica* dell'iniziato, ma la rendevano capace di *vedere* gli dei. Dodds (*I Greci e l'irrazionale,* cit., p. 344) sottolinea che Porfirio «avvertiva i lettori trattarsi di pratica pericolosa, che si prestava a cattivi usi, oltre che buoni; negava poi che essa potesse operare il ritorno dell'anima a Dio, o anche soltanto a ciò concorrere in modo indispensabile. Porfirio, in realtà, era ancora plotiniano nel cuore, ma aveva fatto concessioni pericolose alla scuola avversaria».

[4] In generale essere iniziato ai misteri significava venire a conoscenza di pratiche, nozioni e norme che dovevano essere mantenute rigidamente all'interno della setta o associazione o gruppo e non potevano in alcun modo essere rivelate ai non adepti.

[5] L'irrazionalità della fede dei crisiani era un *topos* per la polemica dei neoplatonici contro la nuova religione. Sodano (*Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., pp. 123-124) sottolinea che «il Cristianesimo, secondo Porfirio, insegnava che il puro e semplice credo fosse sufficiente per assicurarsi la salvezza, ma questa era una tendenza anti-intellettuale, pericolosa per la formazione dell'anima, la sua vera evoluzione spirituale e il suo progressivo processo della ricerca filosofica». W. Nestle inoltre aggiunge (op. cit., p. 487) che «mentre questa (*scil.* la filosofia greca) cercava di dimostrare i suoi dogmi in conformità alle leggi della logica, il cristianesimo sollevò la *pretesa della fede* (πίστις): c'imbattiamo quindi sin d'ora nel contrasto fondamentale tra sapere e credere [...] Il cristianesimo esigeva invece fede cieca, condannando il dubbio che i greci consideravano come sorgente di ogni filosofia». Cfr. anche W. Nestle, op. cit., p. 100, ed Eusebio, *Praeparatio evangelica* I, 1, 11.

[6] Porfirio ritorna anche qui ad attaccare l'allegoria tipologica dei cristiani secondo cui Matteo vuole presentare la nascita di Cristo come il compimento di ciò che aveva detto il profeta Isaia. Inoltre il neoplatonico nota che in Isaia (7, 14) dice che: «la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele». Ma il figlio di Maria non si chiama Emmanuele, ma Gesù. Questo racconto, secondo Porfirio, è una falsità escogitata da Matteo per fare apparire la venuta del Cristo come la venuta del messia. Cfr. G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani,* vol. II, edizioni Dehoniane, Bologna 1998, p. 257.

[7] C. Moreschini (op. cit., p. 264) fa notare che «particolarmente irritanti risultano per Girolamo i rilievi di Porfirio a proposito della presunta ignoranza e inaffidabilità degli evangelisti. Ad esempio, di

fronte alla contestazione secondo cui i discepoli non sarebbero stati degni di fede perché incapaci di spostare veramente le montagne, lo Stridonense dapprima fa notare che, in coincidenza dell'apparizione nel mondo della fede cristiana, si verificarono in gran numero eventi prodigiosi e straordinari, la maggior parte dei quali non sono stati riportati, in quanto superavano le capacità di comprensione degli uomini. Perciò, da questo punto di vista, è del tutto impossibile che l'evento su cui si appuntava l'attenzione del neoplatonico si fosse effettivamente verificato. In ogni caso, dopo questa giustificazione della verosimiglianza della lettera del testo, Girolamo sottolinea, tramite il ricorso all'allegoria, che la montagna di cui si parla in Matteo altro non è che il diavolo che s'impadronisce del corpo degli uomini e dal quale gli apostoli avevano la facoltà di cacciarlo via, spostando dunque la montagna verso il mare».

[8] W. Nestle rileva (op. cit., p. 498) che «Dio è dunque legato all'ordine della natura che, anzi, è la sua manifestazione. Qui siamo di fronte a una concezione autenticamente greca della divinità: Dio è certamente onni-operante – παναίτιος è la qualifica che p. es. Eschilo dà a Zeus –, ma non onnipotente nel senso di una capacità, attribuitagli dai cristiani, di provocare rotture nel corso regolare e naturale delle cose per mezzo di interventi personali, i cosiddetti *miracoli* [...] perfino i neoplatonici, credenti nei demoni, si rifiutavano di riconoscere questi miracoli popolari beffeggiati già da Aristofane. Anche per loro esistono certi miracoli, ma in senso totalmente differente. Questi sono compiuti da singoli uomini che hanno una conoscenza straordinariamente profonda della natura e perciò la dominano più di quanto possa farlo l'uomo comune; ma i loro atti non si compiono in contraddizione con la natura, bensì conformemente alla natura e per mezzo di essa. In questo senso già ad Empedocle si attribuivano miracoli e ne compiva anche Apollonio di Tiana. Nello stesso senso si spiegavano i miracoli degli stregoni egiziani e degli altri magi. Anche Gesù può avere fatto simili miracoli; solo che appunto per questo, ciò non significava alcunchè di inaudito». Vedi anche A.R. Sodano, Appendice I a *Porfirio*, *Vangelo di un pagano,* cit., p. 113, nota 20. Vedi anche Nestle, op. cit., p. 513 e Moreschini, op. cit., p. 256. Cfr. *Atti* 5, 11.

[9] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., pp. 141-143.

[10] C. Moreschini (op. cit., p. 265) sottolinea che «Porfirio accusava inoltre gli apostoli di essere stati degli uomini vili, che avevano praticato le opere della magia per catturare così la credulità dei più semplici. Girolamo risponde che, anche se fosse vero che gli apostoli praticarono delle magie, essi non si dedicarono a questa arte come i

maghi pagani per conquistare denaro, ma per un fine molto più nobile e disinteressato, indicato del resto dal fatto che essi versarono il loro stesso sangue per il trionfo della fede (*Trattati sui Salmi*, 81, 8)».

[11] Probabilmente vera è l'accusa mossa da Porfirio e da Giuliano e riportata da Girolamo. Porfirio infatti dava molta importanza all'attendibilità storica di una notizia come dimostrano ad esempio la *Vita di Pitagora* e il *De abstinentia* opere in cui il filosofo dimostra di possedere un'ottima cultura storica, ma soprattutto di fare largo uso di fonti storiche nelle sue opere. Girgenti (*Interpretazione filosofica della* Vita di Pitagora, in Porfirio, *Vita di Pitagora,* a cura di A.R. Sodano e G. Girgenti, Rusconi editore, Milano 1998, p. 9) sottolinea che «Porfirio spicca per il fatto di avere unito la sua ricerca filosofica della verità a un'accuratezza storica e filologica. Oltre a numerosi testi teoretici, ci sono pervenute di lui due biografie di filosofi antichi (*Vita di Plotino*), (*Vita di Pitagora*), che sono le prove di un'intensa attività storiografica volta non soltanto alle idee dei personaggi presi via via in esame, ma anche a problemi testuali, filologici, di fonti, o semplicemente a resoconti di fatti storici. Porfirio, quindi, dovette avere a sua disposizione un ricco materiale bibliografico». Alla luce di quanto detto, la critica sull'attendibilità storica degli evangelisti doveva essere molto feroce in Porfirio.

[12] W. Nestle osserva (op. cit., p. 476) che: «se essi (*scil.* gli evangelisti) non furono capaci di raccontare in modo autentico nemmeno la morte di Gesù, e la narrano invece nella maniera dei poeti fantasiosi (ἐρραψῴδησαν), non è da credere che essi avessero riprodotto con fedeltà (ἐσαφήνισαν), gli altri fatti storici. Ciò è confermato dal fatto che Eusebio difende gli evangelisti contro certe persone che pretendevano *che essi avessero inventato cose non vere, attribuendo al loro maestro arbitrariamente delle gesta che egli non avrebbe compiute*». A.R. Sodano (op. cit., p. 6, nota 2) inoltre rileva che «il rilievo di Porfirio doveva essere considerato molto grave se pensiamo al *metodo storico* che il neoplatonico usava per riferire fatti ed eventi. L'accusa di Porfirio verrà successivamente ripresa anche da Agostino, all'inizio del trattato *Sull'accordo degli Evangelisti* (I 7, 11), che tenterà di confutarla sostenendo che costoro (*scil.* i calunniatori), non avendo il coraggio di attaccare direttamente la figura del Cristo, si scagliano contro gli apostoli accusandoli di aver "attribuito al loro Maestro più di quanto realmente fosse"». Rinaldi (op. cit., p. 257) rileva che «anche i manichei accusavano gli autori dei Vangeli di essere impostori o, per meglio dire, di essere sconosciuti "semi-giudei" che avrebbero attribuito i loro scritti agli apostoli oppure agli immediati seguaci di questi ultimi».

[13] Qui Harnack si riferisce al codice Occidentale o *Cantabrigensis.* I codici del Nuovo Testamento sono circa quattrocento e, a seconda della loro recensione, sono stati classificati in modo differente: la recensione *Lucianea* (o antiochena o bizantina) è caratterizzata dalla lettera K cioè Κοινή. Questa recensione risale all'inizio del IV secolo e viene usata prevalentemente dalla chiesa greca; essa inoltre è ritenuta dai critici di valore inferiore perchè si pensa che sia stata contaminata con varie aggiunte di stile letterario. Probabilmente Girolamo nel correggere la *vetus latina* si è servito di codici appartenenti alla recensione lucianea. Alla recensione chiamata dal critico H. von Soden *Palestinese,* rappresentata dalla lettera I (Ierusalem), appartengono quei codici che potrebbero risalire a Panfilo, maestro di Eusebio. Tuttavia dubbi sono stati espressi dai critici circa la derivazione di questi codici da un'unica recensione. Molti codici che appartengono a questa classificazione presentano delle lezioni che vengono denominate *occidentali*: a questa classe farebbe parte anche il *Cantabrigensis.* Infine nella recensione denominata *Esichiana*, rappresentata con la lettera H, vengono riuniti quei codici considerati più attendibili, come il Vaticano e il Sinaitico. Tuttavia A. Merk (Prefazione al *Nuovo Testamento greco e italiano,* edizioni Dehoniane, Bologna 2003, p. 9) sostiene che non è possibile attribuire ad un codice così tanta autorità da «seguirlo come guida, essendo chiaro che i singoli codici hanno i propri difetti e che anche un codice ottimo è spesso corrotto. Il che può essere dimostrato perfino dallo stesso codice Vaticano, il cui copista tanto spesso ha sbagliato nello scrivere commettendo aplografie, dittografie e simili errori, [...] ma neppure per il fatto che, per esempio, il codice Sinaitico sia vicino al codice Vaticano, è già assicurata la genuinità di qualche lezione, dal momento che la testimonianza dei due codici spesso è una sola. Infatti, questi due codici concordano così spesso nelle lezioni erronee da non potere spiegare la cosa se non in base a una fonte comune».

[14] Nel *Cantabrigensis*, dopo ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων, manca τῶν εἰδώλων, presente invece nel Sinaitico

[15] Nel *Cantabrigensis*, καὶ τοῦ αἵματος viene prima di καὶ τῆς πορνείας, mentre nel Sinaitico l'ordine è invertito.

[16] Il testo riporta un'omissione rispetto al Sinaitico: in quest'ultimo infatti dall'elenco delle cose da cui bisogna, secondo Giovanni, astenersi, mancano gli animali soffocati (καὶ πνικτοῦ).

[17] La "X" designa la lettera con cui si nomina il codice: in questo caso il *Cantabrigensis.*

[18] Questa frase è un'aggiunta che non si trova nel codice Sinaitico.

[19] Per il verbo διαβάλλω vedi *supra* p. 453, nota 22.

[20] Rinaldi (op. cit., p. 451) nota che «Il codice pergamenaceo minuscolo 1739 (= Cod. Lawr. 184. B. 64 del Monte Athos), che risale al sec. X e che è giudicato pregevole per quanto riguarda il testo degli *Atti* che ci trasmette, presenta in *Atti* 15, 20, la variante della "regola d'oro" e offre in margine a questa lettura lo scolio ora riportato. Il testo del decreto del "Concilio" di Gerusalemme, di cui parla il c. quindicesimo del libro degli *Atti degli apostoli*, presenta una variante in *Atti* 15, 20. 29, cioè nei versetti che riportano il contenuto del decreto stesso. Il testo occidentale, infatti, non presenta qui la clausola καὶ πνικτοῦ, e invece aggiunge la cosiddetta "regola d'oro", cioè "tutto quanto non volete che vi sia fatto, non fatelo agli altri" Si tratta di una variante antica la quale è attestata in Iren., *haer.* 3, 12, 14; Tert. *De pudic.* 12; Cypr., *testim.* 3, 119. [...] Harnack, pertanto ha inserito questo scolio nella sua edizione del Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio. Ma qual era la calunnia avanzata dal filosofo pagano nei riguardi del testo biblico? Con ogni probabilità la sua attenzione era rivolta proprio alla regola d'oro, accusata di non essere originale, ma di aver attinto all'etica classica; a meno che non si ritenga che il senso dell'obiezione porfiriana ci venga restituito da un frammento giuliano pure relativo a questo testo degli Atti».

[21] Cfr. *Porfirio, Vangelo di un pagano,* a cura di A.R. Sodano, cit., p. 18.

[22] *Ibidem.*

[23] In questo frammento, usando la spietata arma della filologia e le sue approfondite conoscenze vetero-testamentarie, Porfirio dimostra che gli evangelisti, nella fattispecie Marco, non solo erano ignoranti nelle scienze *profane,* ma erano ignoranti anche nelle Scritture. Infatti, l'*incipit* del Vangelo di *Marco* (I, 1): «Inizio del Vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio. Come è scritto nel profeta Isaia». Qui Marco sottolinea che, secondo quanto aveva predetto il profeta, il messia si stava incarnando nella figura di Gesù Cristo. Marco (I, 2-3) continua, riportando alla lettera le parole del profeta Isaia: «Ecco, io mando il mio messaggero davanti a te, egli ti preparerà la strada. Voce di uno che grida nel deserto: preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri». Porfirio nota che il passo riportato è solo in parte del profeta Isaia. Infatti in *Isaia* (40, 3) si legge chiaramente: «Una voce grida: [nel deserto preparate la via al Signore, appianate nella steppa la strada per il nostro Dio]». Come si può notare, le parole citate *ad litteram* da Marco, non sono corrette. Infatti, solo le ultime tre righe appartengono ad Isaia, mentre le prime due righe, appartengono al profeta Malachia. Se leggiamo

Malachia (3, 1), notiamo che egli dice: «Ecco io manderò un mio messaggero a preparare la via davanti a me».

Appare chiaro che Marco attribuisce a Isaia parole dette da Malachia, dimostrando non solo di non conoscere bene la Bibbia, ma di non sapere, secondo Porfirio, nemmeno *copiare*. Il filosofo neoplatonico inoltre rileva la discordanza anche tra gli evangelisti, in quanto Matteo (3, 3) riporta la testimonianza in maniera corretta.

[24] La variante ἐν ταῖς προφήταις si trova anche in alcuni codici della Vulgata come il codice A (*Ammiatinus,* Firenze), E (*Egertonensis,* Londra), F (*Fuldensis,* Fulda). A.R. Sodano (*Porfirio, Vangelo di un pagano,* cit., p. 18) sottolinea che «Girolamo, posto davanti alla difficoltà, cerca ancora una volta di difendere Marco rifugiandosi nel solito errore dei copisti che avrebbero aggiunto il nome di Isaia: ma la lezione ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ, su cui Porfirio basava la sua critica, è nei codici più autorevoli e l'emendamento ἐν τοῖς προφήταις, che si legge in alcuni manoscritti tardi, potrebbe anche essere stato suggerito per superare la difficoltà che Porfirio aveva sottolineata».

[25] A.R. Sodano (op. cit., pp. 17-18) nota che «Matteo (13, 35), a proposito delle parabole dette dal Cristo, aveva scritto che così facendo egli adempiva a ciò che era stato profetato da Isaia, *aprirò la mia bocca in parabole,* ma Porfirio – che Girolamo, il quale riferisce l'aporia [...], qualifica di empietà – accusava Matteo d'ignoranza perché il versetto non era di Isaia, ma di Asaf (cfr. Salmo 77, 2: ανοιξω ἐν παραβολαῖς): e intanto la lezione διὰ Ἐσαίου il filologo Porfirio l'aveva certamente rintracciata in qualche manoscritto dell'Evangelo di Matteo, perché essa non solo ritorna in alcuni codici, ma proprio Girolamo né e testimone e tenta di giustificare l'errore». Infatti in *Commentario a Matteo,* 13, 35 Girolamo dice: «Io ho letto in alcuni codici – e un lettore diligente potrebbe forse ritrovarlo – nel passo in cui noi abbiamo adottato la lezione (e così è anche nell'edizione vulgata) *perché si adempisse ciò che disse il profeta* che ivi è scritto *ciò che disse il profeta Isaia*. Siccome queste parole non si trovano affatto in Isaia, io penso che successivamente Isaia fu soppresso da persone avvedute. Ma a me sembra che il testo primitivo recasse *ciò che disse il profeta Asaph* (che il salmo 77, da cui è stata presa questa citazione, è messo sotto il nome del profeta Asaph) e che il primo copista non comprese il nome di Asaph, e credette in un errore di chi aveva copiato e corresse con il nome di Isaia, che gli era più familiare».

[26] Rinaldi (op. cit., p. 268) sottolinea che «L'obiezione posta da Porfirio alla genealogia di Gesù riferita da Matteo potrebbe essere derivata, forse, da un confronto da *Mt.* 1, 11 e 1 *Cr* (Cronache) 3, 17-19. Quest'ultimo brano, infatti, riporta la seguente linea genealo-

gica: Giosia, Iohiakim, Jeconia, Sealtiel, laddove l'evangelista omette Iohiakim collegando direttamente Giosia e Jeconia. A Matteo, com'è noto, stava a cuore raggruppare gli antenati di Gesù in uno schema ben fisso costruito da tre gruppi di quattordici antenati (14= 2x7), secondo un simbolismo significativo. È interessante notare che in *Mt.* 1, 11 esiste una tendenza armonizzatrice attestata in codici tardi (M, U, Θ, Σ), in traduzioni (georgiana, siro-palestinese, siro harcleense) e in altri testimoni testuali i quali tra ἐγέννησενεν e τὸν Ἰεχονίαν inseriscono τὸν Ἰωακείμ, Ἰωακείμ δὲ ἐγγέννησε. Come viene fatto notare in *TCGNT,* 2, però questo inserimento porta il numero delle generazioni della seconda serie da 14 a 15».

[27] In questo frammento Porfirio rileva la divergenza del racconto di Matteo e Luca sulla genealogia di Gesù. Cfr. W. Nestle, op. cit., p. 477 e C. Moreschini, op. cit., p. 257.

[28] Traduco ψυχικοὶ καὶ σαρκικοὶ come *attaccati ai piaceri della carne* perchè quando i due aggettivi sono uniti, come in questo caso, rafforzano il concetto di carnalità che Epifanio vuole fare emergere contro Porfirio, Celso e Filosabbazio.

[29] Traduco il termine τὰς πήρας con *borse da viaggio,* rispettando il testo di Epifanio, sebbene il vangelo di *Matt.* 2, 11 dica: «ἀνοιξάντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν», cioè aprirono i loro scrigni.

[30] Anche in queso frammento Porfirio rileva le incongruenze cronologiche tra Matteo e Luca. In *Matteo* 2, 13 infatti si legge che alla partenza dei Magi apparve a Giuseppe in sogno un angelo del Signore e gli disse: «Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e fuggi in Egitto, e resta la finchè non ti avvertirò, perché Erode sta cercando il bambino per ucciderlo. Giuseppe, destatosi, prese con sé il bambino e sua madre nella notte e fuggì in Egitto, dove rimase fino alla morte di Erode». Diversamente in *Luca* 2, 39, dopo gli otto giorni richiesti per la circoncisione e dopo la presentazione di Gesù al Tempio, Giuseppe, Maria e il bimbo fecero *immediatamente* ritorno a Nazareth.

[31] Il detto si riferisce a Omero, *Ilias,* XVIII, 22-24. Cfr. Platone, *Respublica,* III, 388 b.

[32] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 276.

[33] Traduco il termine κατακεκλειμένος con *condannato* (rinchiuso). Nell'edizione critica di R. Goulet su Macario di Magnesia (Macarios de Magnésie, *Le Monogénès,* Tome II, Vrin Paris, 2003, p. 244) il francese sottolinea che il termine riportato da Harnack potrebbe essere un'erronea trascrizione del copista, proponendo la voce emendata κατακεκλιμένος.

[34] L'articolo τὸ di τέλος viene aggiunto nell'opera di Harnack.

[35] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., pp. 313-314.

[36] Il codice A (*Codex Atheniensis* nunc deperitus), scoperto da C. Blondel (ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ, Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. *Macarii Magneti quae supersunt ex inedito codice edidit C. Blondel, [adiuvante P. Foucart],* Paris 1876), riporta la lezione ὅλον, emendata da Wilamowitz in ὅλα.

[37] Secondo Nestle (op. cit. p. 477) «probabilmente risale a Porfirio anche la spiegazione dell'oscuramento al momento della morte di Gesù come un'eclissi naturale del sole». Inoltre Nestle (op. cit., p. 499) fa un'importante puntualizzazione sulla *ratio* di questo frammento: «i cristiani si difendono anche contro ogni spiegazione naturale dei miracoli biblici: Tertulliano e Girolamo respingono nel modo più deciso la spiegazione delle tenebre sopravvenute al momento della morte di Gesù in base a un'eclissi solare, e secondo Cirillo neanche la stella di Betlemme era stata, come pretendeva Giuliano, la stella mattutina o *qualsiasi stella naturale.* Simili interpretazioni razionalistiche avrebbero infatti, eliminato il diretto intervento di Dio nel corso delle cose, il miracolo, il segno».

[38] Cfr. W. Nestle, op. cit., p. 475.

[39] Macario riporta la lezione λεμὰ che si trova nei codici T (*Vaticanus*), B, ed L (*Parisinus*). Nel codice D invece (*Cantabrigensis*), viene riportata la lezione λαμὰ.

[40] Rinaldi (op. cit., p. 434) sottolinea che: «il testo di *Mc.* 15, 34 citato qui dal pagano contro il quale Macario polemizza, presenta la variante ὠνείδισάς με (mi hai insultato) al posto di με ἐγκατέλιπες. La lezione del pagano si riscontra nel testo greco del Codice Beza (ma non nell'annessa versione latina), in alcuni codici della *Vetus Latina* (Bobbiensis, IV sec., *me maledixisti*; Vindobonensis 1235, V sec.: *me in opprobrium dedisti*; Colbertinus 4051, XII/XIII sec.: *exprobasti me*) e nella versione siro-harcleense».

[41] Nel vangelo di Pietro (*I vangeli apocrifi,* (a cura di) M. Craveri, G. Einaudi editore, Torino 1990 [1969], p. 293), sul racconto della passione abbiamo ancora una versione diversa: «E il Signore gridò a gran voce dicendo: – *O forza mia, o forza mia, mi hai abbandonato!* –. E detto questo fu assunto. Nel medesimo istante si squarciò la cortina del Tempio di Gerusalemme in due parti (Καὶ ὁ Κύριος ἀνεβόησε λέγων· «Ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις, κατέλειψάς με»· καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη. Καὶ αὐτῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἰερουσαλὴμ εἰς δύο)».

[42] Secondo Nestle (op. cit., p. 476): «che gli evangelisti abbiano semplicemente *indovinato* (κατεστοχάσαντο) i dettagli nei loro racconti sulla morte di Gesù, vale a dire che essi li abbiano dedotti dai passi dell'Antico Testamento riferendoli a lui, Porfirio lo deduce giu-

stamente dall'isolato racconto di Giovanni, che, in mezzo al silenzio generale dei sinottici, narra come si sia fatto a meno di rompere le ossa a Gesù crocifisso e come gli abbiano aperto il fianco con la lancia: l'evangelista vuol dar credito a queste circostanze richiamandosi all'autopsia, mentre in realtà si tratta dell'applicazione alla persona del Cristo, *agnello di Dio,* di una prescrizione relativa al trattamento dell'agnello della pasqua ebraica e di un passo dei salmi e dei profeti, cioè di cose che non sono affatto avvenute (περὶ τοῦ μὴ ὄντος)». Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 400.

[43] Francisco Torres o Turrianus o Torrensis, nato a Herrera nel Leon (*ca* 1509-1584), si trasferì a Roma nel 1549. Fu teologo di Papa Pio IV al concilio di Trento nel 1562 e membro della compagnia di Gesù dopo il 1566. Grande collezionatore di manoscritti, grazie alle sue testimonianza abbiamo la notizia che l'*Apocritico* di Macario constava di cinque libri. Ma mentre la sua testimonianza è preziosa per quanto concerne il V libro, tuttavia Turriano sbaglia considerando Teostene non il destinatario dell'opera di Macario, amico del vescovo di Magnesia e cristiano, ma un pagano polemista che solleva obiezioni al Cristianesimo e le sottopone a Macario. R. Goulet (*Le Monogénès,* Tome I, cit. p. 11) sostiene che «l'auteur adresse à un certain Théosthène le compte rendu d'un débat oratoire qu'il a soutenu, avec l'assistance du destinataire lui-même, contre un adversaire païen dont on ignore le nom». Nella nota 3 (*Ibidem*) R. Goulet continua sottolineando che l'errore di Turriano, viene ripetuto fino ai nostri giorni.

[44] Cfr. S. Pezzella, op. cit. pp. 98-99.

[45] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 488.

[46] *Ibidem.*

[47] Per quanto concerne il dispregiativo *bataneota,* vedi *supra* p. 454, nota 27.

[48] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., pp. 489-492.

[49] A.R. Sodano (*Porfirio, Vangelo di un pagano,* cit., pp. 22-23) sottolinea che «Girolamo cercherà di ridimensionare il contrasto fra i due apostoli, riducendo ad una simulazione diplomatica, nel senso che essi solo apparentemente erano in contrasto, ma, in realtà, erano d'accordo nella loro azione di proselitismo e opponendosi così a quegli esegeti i quali volevano vedere in Cephas una persona diversa da Pietro perché questi, il principe degli apostoli, non apparisse in errore. Ma Agostino non sarà d'accordo con Girolamo: innanzi tutto perché la *simulatio* non può essere prerogativa di uomini di fede e perciò Paolo, coraggiosamente e liberamente, diceva la verità e Pietro, da parte sua, aveva dato esempio di umiltà. "Questa – egli scrive a Girolamo (*Lettera 82,* 22) avrebbe dovuto essere difesa più

energicamente contro quel calunniatore di Porfirio, anziché offrirgli occasione più favorevole per la denigrazione: con essa, egli con molta maggiore asprezza accuserebbe i Cristiani o di scrivere i loro libri o di presentare i misteri del loro Dio falsamente"». Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 492.

[50] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 493.

[51] Il termine *dispensatoriam*, riferito a *contentionem,* viene usato esclusivamente da Girolamo e significa: *riguardante l'amministrazione.* In questo contesto viene riferito all'amministrazione dell'evangelizzazione.

[52] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 493.

[53] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., pp. 497-498.

[54] Cfr. Th. Zahn, *Zu Makarius von Magnesia*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 1878.

[55] Cfr. Xenoph. *Cyrop.* II, 1, 7.

[56] R. Goulet (Macarios de Magnésie, Tome II, cit., p. 146) sottolinea che nel codice A (*Codex Atheniensis* nunc deperitus), trovato e tradotto da C. Blondel viene riportata la lezione εἰ γὰρ, mentre nell'edizione di T.W. Crafer (*The Apocriticus of Macarius Magnes,* coll. «Translation c Christian Literature», Series I, Greek Texts, London 1919) la lezione è τί γὰρ.

[57] A. von Harnack (*Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts.* Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift, coll. «Texte und Untersuchungen» 37, 4, Leipzig 1911, p. 52). riporta la lezione κἀκεῖνον, mentre il codice A Blondel riporta κἀκείνων.

[58] R. Goulet (op. cit., p. 147) riporta la lezione: *iuxta* φάς *in comp*. σημείωσαι.

[59] *Mt.* 16, 23 (μου εἶ; εἶ ἐμοῦ).

[60] La lezione σοι δώσω si trova nel codice L (*Parisinus*) e D (*Cantabrigensis*); in altri δώσω σοι.

[61] Nei codici B (*Vaticanus*), S (*Londinensis*), L (*Parisinus*), W (Washington), Θ (Tiflis) troviamo κλεῖδας, nei rimanenti κλεῖς.

[62] Qui Harnack (*Kritik des Neuen Testaments,* cit., p. 52) sospetta una lacuna.

[63] Traduco il termine ἀπόφασις con *rivelazione divina* sottolineando il tono ironico-dispregiativo del polemista.

[64] Rinaldi (op. cit., p. 297) fa notare che «in questo brano il pagano, per conferire maggior forza alla sua obiezione, inverte l'ordine con il quale il Vangelo di Matteo presenta le due affermazioni di Gesù e, pertanto, ricorda prima il rimprovero a Pietro e poi il conferimento delle "chiavi"». Cfr. anche W. Nestle, op. cit., p. 480 e F. SCHEIDWEI-

LER, *Zu Porphyrios* ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ, «Philologus. Zeitschrift für das Klassische Altertum», 99 (1955), pp. 304-312.

[65] Nello scritto *Kritik des Neuen Testaments,* cit., p. 54 Harnack accoglie la lezione δῆλον, mentre qui, senza dare alcuna spiegazione, usa δηλοῖ. La lezione che viene ripresa nell'edizione critica di R. Goulet (Macarios de Magnésie, *Le Monogénès,* cit., p. 148) è δῆλον.

[66] τὸ ῥητόν viene introdotto da Harnack in *Kritik des Neuen Testaments,* cit., p. 54 nell'edizione critica di Goulet (Macarios de Magnésie, *Le Monogénès,* cit., p. 148) la lezione viene tolta.

[67] La lezione μῶμον ἐργάζεται μηδὲν, proposta da Wilamowitz, viene accolta nell'edizione critica di Goulet (Macarios de Magnésie, *Le Monogénès,* cit., p. 148).

[68] Cfr. W. Nestle, op. cit., p. 480 e G. Rinaldi op. cit., p. 302.

[69] Traduco la parola οὗτος con *famoso,* conferendo al termine un senso ironico-enfatico. Cfr. in latino *ille.*

[70] Nel codice A (*Atheniensis*) vi è la variante κατεβάλλοντο.

[71] L'articolo determinativo τὰς riferito a χρείας viene espulso da Wilamowitz, mentre viene reintrodotto nell'edizione critica di Goulet (Macarios de Magnésie, *Le Monogénès,* cit., p. 148).

[72] Nel codice A vi è la variante διδαχθέντι; nell'edizione critica di Goulet (Macarios de Magnésie, *Le Monogénès,* cit., p. 148), viene emendata da διδαχθέντα le ultime lettere τα, rimanendo la lezione διδαχθέν.

[73] Dopo il verbo σκοπεῖν, *considerare,* segue nel testo αὐτὸν che ho omesso di tradurre. Tuttavia F. Scheidweiler (*Zu Porphyrios* ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ, cit.) propone αὐτὸς.

[74] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 442.

[75] Il termine ἀπαχθῆναι non figura nel codice D, il quale è l'unico a riportare la lezione ἀποκτάνθην.

[76] Nell'edizione critica di Goulet (op. cit., p. 148) alle lezioni τεταραγμένῳ e καταπεπονημένῳ viene elisa la ῳ finale. Nel Codice A abbiamo invece τεταραγμένον e καταπεπονημένον.

[77] Nell'edizione critica di Goulet (op. cit., pp. 150-151) viene riportata una recente glossa a margine (*iuxta* οἱ Πιστοὶ *in ext. mg. a recentissima manu*) che recita: «vedi la testimonianza di un pagano concernente il pascolo delle pecore da parte di Pietro, e non credere oh italico, che gli Apostoli siano delle pecore piuttosto che dei pastori (ὅρα ἕλληνος μαρτυρίαν περὶ τῆς βοσκῆς τῶν προβάτων τοῦ Πέτρου, καὶ μή, ὦ ἰταλέ, τοὺς ἀποστόλους πρόβατα νόμιζε, ἀλλὰ ποιμένας)». Questa glossa – precisa Goulet (*ibidem*) – sembra contestare un'interpretazione romana di *Giovanni* 21, 15, attribuendo a Pietro un'autorità sugli Apostoli e quindi sui loro successori.

[78] La lezione viene riportata da Harnack sia in *Kritik des Neuen*

Testaments, cit., p. 56, che tacitamente anche qui. Nel codice A si trova invece la lezione συνήθιεν che Blondel corregge in συνήσθισεν.

[79] Il termine ἦλθον non di trova nel codice D che invece riporta ἦλθεν.

[80] Nell'edizione di Blondel, ripresa da Goulet (op. cit., p. 150) vi è la lezione Πολλὴ, mentre nel Cod. A si trova πολλοὶ.

[81] Nell'edizione critca di Goulet (op. cit., p. 150) viene segnalata la lezione συνεκρίθησαν come *scriba in revisendo,* accettata da Harnack; mentre συνυπεκρίθ(ησαν) viene segnalata come *secunda manus in externo margine* nell'edizione di Blondel.

[82] Goulet (op. cit., p. 150) sottolinea che la lezione μυρίοις si trova mutila (μυ) nel codice A (*tantum A in fine versus*), mentre viene corretta successivamente in margine (ρίοις *addendum in secunda manu in mg.*).

[83] Cfr G. Rinaldi, op. cit., p. 450.

[84] Goulet (op. cit., p. 188) sottolinea che Blondel ha segnato λέγει come «uncis inclusa».

[85] Goulet (op. cit., p. 188) riporta «γελοίου μηχανήματα del Duchesne ut glossema».

[86] θαυματοποιῶν si trova nel codice A e in Blondel e qui, mentre in *Kritik des Neuen Testaments,* cit. Harnack usa θαυματοποιούντων. Inoltre per il termine παραπαίγνιον usato in questo contesto, nell'edizione critica di Goulet (op. cit., p. 188) viene cambiato in παραπάλλιον.

[87] Il codice A presenta la lezione δουλόμενος corretto da Blondel in δουλούμενος. Goulet (op. cit., p. 188) adotta la lezione del codice A.

[88] Qui Harnack usa πάντας καθικετεύων, mentre in *Kritik des Neuen Testaments,* cit., p. 58, usa le lezioni πᾶσι καθυπείκων. Blondel invece riporta *in app.* πάντας πιθηκεύων, mentre J.A. Wagenmann (*Porphyrius und die Fragmente eines Ungenanntes in der athenischen Makariushandschrift*, «JDT» 23, 1878), scrive πάντας κολακεύων. Blondel (op. cit., p. 188) accoglie la lezione πάντας καθηκεύων.

[89] Harnack in *Kritik des Neuen Testaments,* cit., p. 58, invece di ξένον καὶ ἀλλότριον propone in appendice ξένος καὶ ἀλλότριος.

[90] Blondel e Harnack scrivono ὑποπύρου; il codice A, come Crafer (*The Apocriticus of Macarius Magnes,* cit.) e W. Moeller (compte rendu de Blondel et Duchesne, «Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft» 19, 1877, pp. 521-526) scrivono ὑποπήρου.

[91] Il codice A riporta la lezione ἀσμενίζοι corretta da Blondel in ἀσμενίζει.

[92] Il codice A riporta la lezione Ἰουδασμὸν corretta da Blondel in Ἰουδαϊσμὸν.

[93] Cioè di coloro che sono senza legge, e dei Giudei.

[94] «Ammettendo tacitamente – osserva Nestle (op cit., p. 481) – l'autenticità di tutte le lettere attribuite a Paolo, egli (*scil.* Porfirio) lo accusa di mancanza di carattere, poiché Paolo che chiamava la circoncisione *recisione,* ha ugualmente circonciso Timoteo, sebbene questi avesse un padre greco. Egli che biasima coloro che si fanno circoncidere, ma nello stesso tempo pratica l'uso condannato, cade con ciò sotto il proprio giudizio: *se io di bel nuovo edifico quello che distrussi, mi costituisco prevaricatore.* In tale comportamento Porfirio ravvisa finzione e teatralità (θεάτρων σκηναί). Nella paradossale confessione di Paolo, secondo cui egli, uomo libero si sarebbe fatto schiavo di tutti, volendo essere un greco per i greci e un giudeo per i giudei, Porfirio non riesce a vedere il criterio di un'anima sana, né la manifestazione di una libera e nobile riflessione, bensì la testimonianza di un uomo *il cui spirito soffre dei brividi della febbre e la cui capacità di pensare è malsana*». Vedi anche G. Rinaldi, op. cit., p. 482.

[95] La lezione οὐδέτερόν ἐστιν viene qui proposta da Wilamowitz, mentre il codice A, Blondel e Harnack (*Kritik des Neuen Testaments,* cit., pp. 60-61) propongono οὐδ' ἑκάτερόν ἐστιν.

[96] R. Goulet (op. cit., p. 190) accoglie la lezione προκείμενος contenuta nel codice A, differentemente da Blondel che accoglie la lezione προσκέιμενος. Qui Harnack riporta προσκείμενος.

[97] R. Goulet (op. cit., p. 190) segue la lezione del codice A che riporta φαινακίζει, a differenza di Blondel ed Harnack che usano φενακίζει.

[98] Anche qui Goulet (op. cit., p. 190) segue il codice A riportando la lezione ἀλληνάλως, a differenza di Blondel e Harnack che invece usano ἀλληνάλλως.

[99] Cfr. *supra,* p. 452, nota 18.

[100] Harnack in *Kritik des Neuen Testaments,* cit., pp. 60-61, propone ἔννομος in appendice anziché ἄνομος come si legge nel codice A, in Blondel e in Goulet (op. cit., p. 190).

[101] Blondel aveva commesso un errore scrivendo οὐν anziché οὖν.

[102] I codici Ds, *Ambrosiaster* e Girolamo presentano Χω + Ιυ. La lezione non compare invece nel codice D (*Cantabrigensis*).

[103] Cfr. Nestle W., op. cit., pp. 481-482; Sodano A.R., Introduzione a *Porfirio*, *Vangelo di un pagano,* cit., p. 20, nota 32, G. Rinaldi, op. cit., p. 454.

[104] Qui Harnack segue la lezione di Blondel, diversa dal codice A che riporta invece ποιμένη.

[105] Nel codice D, dopo ἐσθίει si legge anche καὶ πίνει, assente in Macario.

[106] Anche qui Harnack usa la lezione proposta da Blondel, diversa dal codice A che riporta φημώσεις.

[107] Anche qui Harnack accoglie la lezione di Blondel, diversa dal codice A che riporta ἀλλοῶντα.

[108] Πάλαι viene messa in parentesi da Wilamowitz; R. Goulet (op. cit., p. 192) invece l'accoglie nel testo.

[109] In questo frammento G. Rinaldi (op. cit., p. 480) nota che «oltre alla particolare esegesi delle frasi paoline, con una decisa impostazione controversistica, ricorrono in questo brano altri due temi ricorrenti della polemica pagano-cristiana: il primo riguarda il concetto di provvidenza (πρόνοια), dai pagani intesa come suprema impersonale saggezza che permea l'universo, dai cristiani invece che come piano personalmente predisposto da Dio, come suo favore verso i singoli individui o il popolo che gli è fedele. V'è poi il tema dell'avidità dei predicatori cristiani che troviamo formulato da Porfirio nel fr. 4».

[110] La lezione αἰφνίδιον viene aggiunta nel codice A nel margine esterno.

[111] La lezione μὴ viene aggiunta in seconda mano sulla linea di scrittura.

[112] Porfirio – secondo Nestle (op. cit., p. 482, nota 78) – «vede anche nella dottrina di Paolo una confusione piena di contraddizioni. Ciò vale anzitutto per la posizione di Paolo nei confronti della legge giudaica. Istruito lui stesso perfettamente nella legge, in un caso proibisce agli altri d'osservarla, qualificando di dannato colui che lo facesse; altre volte invece definisce la legge come sacra e giusta. Così, con le sue contraddizioni, incoraggia la gente a peccare sia contro la legge che contro il vangelo». Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 497.

[113] Blondel aveva erroneamente scritto σόφου anziché σοφοῦ.

[114] Harnack segue la lezione di Blondel ἠκύρωσε diversa dal Codice A che riporta invece ἐκύρωσε.

[115] Harnack usa la successione dei termini μάχαιραν καθάπερ come si trova nel Codice A, a differenza di Blondel che inverte i termini: καθάπερ μάχαιραν.

[116] Anche qui Harnack accoglie lezione di Blondel τεμαχίζει diversa dal Codice A che riporta τεμμαχίζει.

[117] «Paolo – dice Nestle (op. cit., p. 482) – ora cita la legge per confermare le proprie affermazioni, ora le definisce come *la forza del*

peccato. È la maniera delle persone incolte (ἀπαίδευτοι) di contraddirsi continuamente». Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 461.

[118] Scheidweiler (*Zu Porphyrius* Κατὰ Χριστιανῶν, cit.) aggiunge <ἀπαγορεύει μ>ἐν οἷς ἱστόρηται λέγων, Harnack invece segue il codice A riportando ἐν οἷς ἱστόρηται λέγων. R. Goulet (op. cit., p. 194) accoglie la proposta di Scheidweiler.

[119] Harnack accoglie la lezione del Codice A in ὑμᾶς, mentre Blondel scrive ἡμᾶς.

[120] Il Codice D contiene la variante παρίστησιν, mentre il codice G contiene συνίστησιν.

[121] R. Goulet (op. cit., p. 194) fa notare che εἶτα viene aggiunto dal compilatore del codice (scriba) al margine esterno di esso.

[122] Qui Harnack segue il Codice A riportando ἀπεμηρυκήσατο, mentre R. Goulet (op. cit., p. 194) segue Blondel riportando ἀνεμηρυκήσατο.

[123] R. Burn (*Adversaria in Macarium Magnetem*, «Journal of Theological Studies», n.s. 23, 1921, pp. 64-67) corregge con φάτνῃ o χιλῇ, mentre R.G. Bury (*apud* Burn) propone χλιδῃ. R. Goulet (op. cit., p. 195) non concorda con la correzione di Burn sostenendo che «R. Burn considère que κλίνῃ ne convient pas à l'image utilisée: le boeuf qui rumine ne repose pas sur un lit. Il voit dans ce mot le vestige d'une glose portant sur φάτνῃ = βοῶν κλίνῃ et propose donc de corriger en φάτνῃ. Mais comme le sujet de la phrase est Paul la correction est sans doute inutile».

[124] Porfirio, in *De abstinentia* I, 2, 19-25 sostiene di astenersi completamente dalla carne degli animali, precetto valido specialmente per i filosofi. Cfr. G. Rinaldi op. cit., p. 483.

[125] Il Codice A, Blondel e Harnack riportano δὲ, mentre R. Goulet (op. cit., p. 196) ipotizza α′, cioè la prima lettera ai Corinzi.

[126] Wilamowitz qui corregge la lezione πειθόμενος in πειθόμενοι. R. Goulet (op. cit., p. 196) accetta invece πειθόμενος.

[127] G. Rinaldi (op. cit., p. 506) sostiene che «è interessante rilevare come il pagano abbia chiara consapevolezza dell'esistenza all'interno della chiesa di gruppi ascetici, i quali collegano la loro scelta per la verginità con l'essere pieni di Spirito Santo e, realizzando questa condizione, mirano ad identificarsi con Maria nella quale, ovviamente, individuano decisamente un superiore modello di verginità. Qui si tratta a mio avviso di quell'ascetismo tanto maschile quanto femminile che acquisirà proporzioni notevoli nella seconda metà del IV sec. d.C. Se, tuttavia, l'obiezione deriva da Porfirio dobbiamo ritenere che il fenomeno, sullo scorcio del III sec. d. C. sia stato già tanto cospicuo da attrarre l'attenzione di un osservatore pagano; se,

invece questa specifica argomentazione deriva dal repertorio di Giuliano dobbiamo, con più verosimiglianza, porre il fiorire di queste forme ascetiche, di cui qui si parla, intorno alla metà del IV sec. d. C. Sarei più propenso ad attribuire la frecciata polemica anticristiana a Giuliano piuttosto che a Porfirio; quest'ultimo, com'è noto, era un sostenitore dell'ascesi, basti pensare alla sua *Lettera a Marcella* e al *De abstinentia*; Giuliano, inoltre, polemizza diffusamente proprio contro il monachesimo e le sue pratiche ascetiche». Vedi anche Sodano, Introduzione a *Porfirio*, *Vangelo di un pagano,* cit., p. 20, nota 32 e Porph., *De abstin,* (IV, 20, 2, 3, 10-20).

[128] R. Goulet (op. cit., p. 240) sottolinea che la lezione ὡ̑ς μὴ χαίροντας viene aggiunta in margine nella revisione dello scrittore del codice (scriba).

[129] R. Goulet (op. cit., p. 240) corregge l'errore di Blondel παλιν con πάλιν.

[130] Ho tradotto la frase: «ma di avere abbandonato (*scil.* il demiurgo) lo scopo del miglioramento (ἀλλὰ τοῦ κρείττονος λόγου λειπόμενος)» riferendo λειπόμενος al demiurgo, secondo le indicazioni di Harnack. R. Goulet (op. cit., p. 241) invece riporta la lezione originale del codice A che è λειπόμενον riferito invece al mondo, non al demiurgo, privato (λειπόμενον) della migliore organizzazione (τοῦ κρείττονος λόγου).

[131] Wilamowitz corregge il Codice A, che riporta la lezione λήξειέ ποτε con λήξει ποτέ.

[132] Harnack accoglie la lezione di Blondel scrivendo φρονεῖν anziché φῶνειν come riporta il Codice A. Anche R. Goulet (op. cit., p. 242) accoglie la lezione di Blondel.

[133] Blondel corregge il Codice A, che riporta τούτῳ γέλωτι, con γέλωτι τοῦτο. Lezione viene seguita anche da Harnack e da Goulet (op. cit., p. 242).

[134] W. Nestle (op. cit., p. 499) nota che «per i Greci il *mondo* è eterno, non meno della divinità che in esso opera. Esso dunque non ha principio, né fine; il cristiano invece parla di una *creazione del mondo* e di una fine del mondo. Anche questi concetti si fondano sulla falsa idea che i cristiani si fanno dell'onnipotenza divina». Per quanto concerne l'aspetto politico della polemica anticristiana contenuta nel frammento, S. Pezzella (op. cit., pp. 95-96) osserva che «il polemista deve provare che i cristiani sono dei rivoluzionari che attentano alle istituzioni dello stato romano predicando agli uomini pericolose dottrine d'uguaglianza umana. Si avverte allora il lui l'esigenza della lotta ideologica ed anche della rissa polemica. Nel suo attacco, non riporta con esattezza il passo paolino contro cui si scaglia, ma alla

frase οἱ ἔχοντες γυναῖκας espunge γυναῖκας scrivendo τοὺς ἔχοντας ὡς μὴ ἔχοντας e introducendo il concetto del resto cristiano, che i poveri sono come i ricchi. Egli pone poi questo concetto in relazione con l'idea neoplatonica dell'eternità e della stabilità dell'universo collegando questa intimamente all'immobilità storica dell'ordinamento sociale. È naturale, egli dice, che i poveri siano come i ricchi se il mondo può essere sovvertito nei suoi fondamentali attributi». Vedi anche A. R Sodano, Introduzione a *Porfirio*, *Vangelo di un pagano,* cit., p. 21, nota 34, G. Rinaldi op. cit., pp. 475-478.

[135] Harnack accoglie la lezione di Blondel che scrive ἴδωμεν anziché ἴδομεν come riporta il codice A. Anche R. Goulet (op. cit., p. 242) accoglie la correzione di Blondel.

[136] Blondel toglie il secondo articolo plurale maschile presente in οἱ νεκροὶ οἱ, lasciando quindi οἱ νεκροὶ.

[137] Blondel corregge la lezione del codice A che riporta ἁρπαγησώμεθα con ἁρπαγησόμεθα. Harnack e R. Goulet (op. cit., p. 242) seguono la correzione di Blondel.

[138] Il codice D riporta la variante ὑπάντεσσιν.

[139] Il codice D riporta la variante τῷ Κυρίῳ

[140] Il codice D riporta πάντες anziché πάντοτε.

[141] L'aggettivo οὐρανόμηκες significa letteralmente: *alzantesi fino al cielo, altissimo*, formata da οὐρανός, cielo, e μῆκος, lunghezza, altezza.

[142] Scheidweiler (op. cit.) propone la lezione τὸ πρᾶγμα, τοῦθ', seguita da Goulet (op. cit., p. 242); il codice A riporta invece τὸ πράγματος, mentre Harnack in *Kritik des Neuen Testaments,* cit., pp. 70-74, propone τὸ <***> πράγματος, mentre qui Wilamowitz cambia τὸ con τοῦ πράγματος.

[143] Blondel riporta βασταζομένους come congiuntura scritta in *secunda manu* in margine. Il codice A riporta invece βασταζομένης.

[144] Il termine ὄγκων viene aggiunto in margine dallo scrittore del testo (*scriba*) durante la revisione.

[145] Secondo Blondel lo scrittore del testo (*scriba*) durante la revisione scrive in margine αἰθέρα, lezione accolta da R. Goulet (op. cit., p. 242). Il codice A riporta invece ἀέρα.

[146] Blonel propone la lezione αἰθέρος σῶμα, seguita da R. Goulet (op. cit., p. 244); il codice A invece riporta αἰθερίου σῶμα, lezione seguita da Harnack in *Kritick des Neuen Testaments,* cit., pp. 70-74, αἰθερίου σώματος correzione proposta qui da Wilamowitz.

[147] Blondel scrive θεοῦ, come R. Goulet (op. cit., p. 244), a differenza del codice A, di Harnack il quale sia qui che in *Kritick des Neuen Testaments*, cit., pp. 70-74, propone θείου.

148 R. Goulet (op. cit., p. 245) riporta in nota la frase τὸν τῆς εὐταξίας φυλάττει νόμον scrivendo *secl.* Duchesne (*ut glossema*). L. Duchesne (*De Macario magnete et scriptis eius*, Paris 1877) vede nella frase in greco una glossa che interrompe la simmetria della costruzione.

149 R. Goulet (op. cit., p. 244) scrive che la frase: οὐδ' ἀροῦσθαι πάλιν καὶ γεωργεῖσθαι ποιεῖ τὴν θάλασσαν, οὐδὲ τὴν ἀρετὴν καθ' ὃ δύναται inizialmente viene omessa nel codice, poi rimessa dallo scrittore del testo (*scriba*) durante la revisione del testo.

150 Il manoscritto, Codice A, riporta solo τριάκοντα (trenta): Blondel propone τριακόσια (trecento). Per Harnack questo è uno dei due frammenti (l'altro è il nr. 60) più problematici da un punto di vista cronologico in quanto potrebbe inficiare la sua tesi secondo la quale le obiezioni presenti nell'*Apocritico* sono attribuibili a Porfirio. Infatti, se si accetta la lezione di Blondel, accolta inizialmente dallo stesso Harnack in *Kritik des Neuen Testament,* cit., p. 74, e nel frammento si legge trecento trent'anni da quando è stata scritta la *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, cioè all'incirca dal 49 d.C., saremmo nella seconda metà del IV secolo, mentre secondo Porfirio (*V.P.* 11), Eusebio (*H.E.* VI, 19, 2), Girolamo (*De vir. ill. 81*), il *Contra Christianos* dovrebbe risalire al 270-272 d.C., cioè circa cento anni prima. Harnack in questa sede cerca di superare questa difficoltà supponendo che Macario ha fatto personalmente una correzione scrivendo τριακόσια τριάκοντα, riportando così la data della *disputatio,* mentre avrebbe dovuto scrivere διακόσια τριάκοντα, cioè *duecento trenta*, riportando la data della vera scrittura delle obiezioni, arrivando in questo modo al 279 d.C. (duecento trenta più la data della lettera di Paolo ai Tessalonicesi). Cfr. P. FRASSINETTI, *Sull'autore delle questioni pagane conservate nell'*Apocritico *di Macario di Magnesia*, «Nuovo Didaskaleion», 3 1949, p. 43. P. Frassinetti (*Porfirio esegeta del profeta Daniele*, «Rendiconti dell'istituto Lombardo di Scienze e Lettera. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche», 86 [1953]) propone la lezione <τριακόσια καὶ> τριάκοντα. Vedi anche F. CORSARO, *Le* Quaestiones *nell'*Apocritico *di Macario di Magnesia,* Catania 1968, p. 25.

151 Il neoplatonico – dice Nestle (op. cit., p. 483, nota 83) – «definisce questa dottrina un *sofisma sbagliato* (πεπλανημένον σόφισμα) e un *errore madornale* (ὑπέρογκον ψεῦσμα). La motivazione di tale posizione negativa è straordinariamente caratteristica per entrambe le mentalità opposte». Sodano (Introduzione a *Porfirio, Vangelo di un pagano,* cit., p. 21, nota 33) fa notare che: «Questa visione del giorno in cui il signore verrà sulla terra per risuscitare i morti e *rapire* nel cielo i vivi che Paolo proclama in *1Tessalonicesi*, 4, 13-14, perché i

fratelli di Tessalonica non si affliggano come gli altri per i loro morti. La critica di Porfirio [...] procede serrata, tra l'ironia e lo scetticismo, prevalentemente volta all'*adynaton* che un vivente possa, assumendo la natura di volatile, travalicare i cieli *servendosi del veicolo di una nube*: questo significherebbe rompere l'ordine armonico e la norma da lui stesso creata. Ed è sorprendente notare che parte di quest'argomentazione porfiriana ritorni nel cristiano Eusebio, il quale l'utilizza contro il pagano Apollonio di Tiana». Infatti nel *Contra Hierocl.* 6, 19-24 Eusebio afferma: «né, al contrario, l'umile abitante della terra può levarsi in alto. Perciò anche la razza mortale degli uomini, dotata di un'anima e di un corpo, è circoscritta da limiti divini. Di conseguenza, nessuno di coloro che sono sulla terra potrebbe mai attraversare l'aria con il suo corpo. Infine G. Rinaldi (op, cit., p. 504) osserva che «le affermazioni di Paolo sembrano inconcepibili per il pagano; l'apostolo, infatti, prospetta un reale sconvolgimento dell'ordine naturale che, per i pagani, era considerato espressione di Dio e immutabile, ed entro il quale, soltanto poteva venire esercitato il potere divino».

[152] H. Hauschildt (*De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologeta Christiani Apokritikon autore* [Diss. Heidelberg], 1907, p. 45, n. 3) al codice A che riporta οἱ δ' ἄλλοι τιμωρίαν propone la lezione ἄλλην (τιμωρίαν).

[153] H. Hauschildt (op. cit., p. 46) propone αὑτοῦ χάριν anzichè ἑαυτοῦ χάριν qui seguita da Harnack. R. Goulet (op. cit., p. 246) segue Hauschildt.

[154] Porfirio – secondo Nestle (op cit., p. 483, nota 84) – contesta «perfino il destino stesso di Pietro, mentre Paolo, che voleva *giudicare gli angeli*, malgrado la tutela divina che gli era stata assicurata, è stato decapitato a Roma. Non diversamente è accaduto a molti altri credenti, il che non è degno né delle intenzioni di Dio, né della volontà di un pio uomo nei riguardi dei suoi seguaci». Cfr G. Rinaldi, op. cit., p. 453.

[155] Molti cristiani, come per esempio Origene, interpretando alla lettera *Matteo* XIX, 12: «e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca (καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω)», praticavano l'automutilazione, diventando così eunuchi. Il Canone I del Concilio di Nicea del 325 d. C., dal titolo "*Di quelli che si mutilano o permettono ad altri di farlo su di loro*" pose definitivamente fine a questa pratica decretando:«Se qualcuno è stato mutilato dai medici per una malattia o menomato dai barbari, può restare nel clero. Ma se qualcuno, pur essendo sano, si è evirato da

sé, costui, se appartiene al clero, conviene che ne sia escluso e in futuro nessuno che abbia agito così sia ordinato. È evidente, che quello che è stato detto riguarda coloro che deliberatamente compiono ciò e osano mutilarsi; se poi qualcuno fosse stato evirato dai barbari o dai propri padroni, ma fosse degno sotto gli altri aspetti, i canoni lo ammettono nel clero. *Si quis a medicis per languorem desectus est aut abscisus a barbaris, hic in clero permaneat. Si quis autem se sanus abscidit, hunc et in clero constitutum abstineri conveniet et deinceps nullum debere talium promoveri. Sicut autem hoc claret, quod de his qui hanc rem affectant audentque se ipsos abscidere, dictum est, sic eos quos barbari aut domini castraverunt, inveniuntur autem alias dignissimi, ad clerum regula tales admitti*».

[156] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 498.

[157] G. Rinaldi (op. cit., p. 197) osserva che «Porfirio avversò la pratica dei sacrifici cruenti o, per meglio dire, insegnò che questa era compatibile soltanto con un tipo di religiosità rozza e popolare.[…] Secondo la testimonianza qui riportata da Teodoreto, egli, per convalidare questa sua tesi, avrebbe citato alcuni (tra i numerosi) brani di profeti veterotestamentari secondo i quali non è il sacrificio ciò che Iddio richiede». Cfr., C. Moreschini, op. cit., p. 257 e ALBERTO CAMPLANI, MARCO ZAMBON, *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale.* «Annali di storia dell'esegesi», 2002 19 (1), pp. 59-99.

[158] Nelle righe precedenti Eusebio elogia la grandezza e lo spessore intellettuale di Origene.

[159] Vedi *supra* p. 453, nota 22.

[160] Secondo C. PERELLI (*Eusebio e la critica di Porfirio a Origene: l'esegesi cristiana dell'Antico Testamento come* μεταλεπτικὸς τρόπος, «Annali di Scienze Religiose», 3 [1998], p. 241) «i τινες che hanno cercato di trovare una soluzione (λύσιν εὑρεῖν) alla μοχθηρία delle Scritture dei giudei, sulla base di quanto verrà precisato da Porfirio subito dopo, sono Origene e gli esegeti suoi discepoli; quando perciò Porfirio parla della ἀπόστασις τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν si riferisce probabilmente a coloro che avevano rifiutato l'Antico Testamento, come ad esempio Marcione e i suoi seguaci. Risulta del resto evidente – e lo sarà ancora più in seguito – che il discorso di Porfirio verte proprio su un problema di interpretazione, o meglio ancora di metodologia interpretativa: da questo punto di vista, l'importanza di Marcione nello sviluppo della riflessione ermeneutica e nella stessa configurazione del canone biblico era sicuramente già valutabile criticamente al tempo di Porfirio. L'attenzione del polemista si potrà quindi concentrare in seguito su quei cristiani che, anche in polemica aperta con Marcione, hanno deciso di utilizzare al meglio i loro sofisticati

strumenti esegetici, affinandoli per riuscire a risolvere positivamente il problema posto dalle Scritture dei giudei».

[161] Molto acutamente C. Perelli (op. cit., pp. 242-243) nota che «questo giudizio negativo nei confronti delle Scritture dei giudei non appare in verità compatibile con le altre frequenti attestazioni porfiriane di simpatia verso il popolo giudaico, a meno di non considerare, tenendo conto anche del contesto, la presa di posizione di Porfirio innanzitutto in funzione anticristiana». Porfirio infatti si è sempre espresso in modo positivo nei confronti degli ebrei. Come sottolinea G. Rinaldi (*Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo di Israele*, «Vetera Christianorum», 29 [1992] (1), p. 121 «Porfirio ha elogiato il popolo ebraico cercando di inserirlo nell'ecumene religiosa tradizionale; egli, inoltre, nel far ciò sembra appartenere a quel filone ben attestato nel mondo classico che guarda ai popoli dell'oriente come ad una sorgente di sapienza antica alla quale anche i saggi greci avrebbero attinto».

[162] C. Perelli (op. cit., p. 246) sottolinea che «la istanza tra testo ed esegesi non è solo formale-retorica (ἀσύγκλωστος), ma sostanziale-ermeneutica (ἀνάρμοστος), perché falsa il senso stesso della Scrittura; non solo il procedimento ermeneutico cristiano è sbagliato in sé, ma finisce per rendere incomprensibili le stesse Scritture alle quali viene applicato».

[163] Per quanto concerne l'apologia degli autori cristiani C. Perelli (op. cit., p. 249) sostiene che essa «costituirebbe una prova quasi contemporanea del mutamento avvenuto nel rapporto culturale fra non cristiani e cristiani: per questi ultimi, "l'altro" non è più considerato ora referente necessario o comunque ineludibile, e questo, secondo Porfirio, costituisce un ulteriore elemento di acriticità e di infondatezza delle affermazioni dei cristiani, proprio perché essi non assumono più, nemmeno per confutarle, le obiezioni degli avversari, o generalmente non si preoccupano di dare ragione degli aspetti più problematici della loro fede, accontentandosi di coltivare la propria fama di esegeti all'interno del loro gruppo».

[164] C. Perelli (*Ibidem*) nota che «la sintetica espressione finale (ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις) nasconde forse un ulteriore riferimeno polemico, recuperabile attraverso il confronto tra i prefissi dei due termini: i cristiani sembrano offrire interpretazioni che nascono dai testi (ἐξ-ηγήσεις), mentre in realtà le sovrappongono (ἐπ-άγουσιν) ad essi, dando largo spazio alle loro proprie costruzioni teoriche, che però non trovano fondamento nelle Scritture dei giudei».

[165] C. Perelli (op. cit., p. 252) sottolinea che «la ἀτοπία appare così essere la specifica λύσις proposta dagli esegeti cristiani per superare

lo scoglio della μοχθηρία delle Scritture dei giudei, e il legame tra le due sezioni della citazione appare più perspicuo

[166] Sul significato e la validità del verbo ἐντετύχηκα si veda R. Goulet, *Porphyre, Ammonius les deux Origènes et les autres…*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 57 (1977), p. 489.

[167] Cfr. A.R. Sodano, *Vangelo di un pagano,* cit., p. 244 e nota 86. M. Di Pasquale Barbanti (*Origene di Alessandria tra platonismo e sacra scrittura,* CUECM, Catania 2003, p. 33) osserva che «possa ritenersi abbastanza attendibile la notizia relativa ai rapporti che Porfirio ancora giovane dice di aver avuto con Origene. Sappiamo infatti che essi avrebbero potuto conoscersi sia a Cesarea, dove la permanenza di Porfirio è attestata da Socrate, che a Tiro, città natale di Porfirio e ultimo rifugio di Origene». Sull'incontro tra Porfirio e Origene vi è anche la testimonianza riportata parecchio tempo dopo da Michele il siriano (1126-1199) che conferma l'opinione negativa di Porfirio su Origene e riporta un curioso aneddoto sul tentativo fatto dal teologo alessandrino di convertire un villaggio pagano al cristianesimo. Infatti Michele il siriano si serve della testimonianza di Eusebio di Cesarea, di Giovanni di Edessa e di Giovanni di Litarba. Tuttavia vi sono dubbi sulla veridicità sull'episodio concernente il tentativo di Origene di convertire un villaggio pagano: esso potrebbe essere stata un'invenzione degli anti-origenisti. Cfr J. Granger Cook, *A possible fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian*, «ZAC» 2 (1998), p. 114 segg. Sulla presunta adesione di Porfirio al cristianesimo, vedi *supra*, p. 454, nota 30.

[168] R. M Grant (*The Stromateis of Origen,* in AA. VV., *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou,* Paris 1972, p. 292) sostiene che «quando trovò (*scil.* Porfirio) gli *Stromateis* di Origene, con la critica della Bibbia e la conseguente allegoresi, presumibilmente trovò un motivo già pronto per la sua polemica anticristiana. Tutto quello che fece fu accettare gli atteggiamenti negativi di Origene […] e lasciare da parte i significati spirituali che Origene si era sforzato di trovare. In questa ottica l'opera critica di Origene servì come *Preparatio neoplatonica* per il lavoro di Porfirio […] ed è facile comprendere perché la tradizione ecclesiastica abbia lasciato perdere quest'opera di Origene». È molto probabile del resto che Porfirio conoscesse le opere dell'alessandrino. Cfr D. Rokeah, *Jewis, Pagans and Christians in conflict,* Leiden 1982 (Studia post-Biblica, 33), pp. 111-112.

[169] C. Perelli (op. cit., p. 252) nota che «Porfirio intende con quest'affermazione unificare il bersaglio dell'accusa che si accinge a lanciare: Origene è un esempio autorevole e, se si può dimostrare il suo errore, anche la posizione dei seguaci ne risulta inficiata».

[170] C. Perelli (*Ibidem*) sottolinea che «la fama di Origene, viene fatta dipendere dal discepolato presso Ammonio, uno dei più profondi filosofi del suo tempo (tale sembra essere anche l'opinione di Plotino, se interpretiamo correttamente quanto riferisce lo stesso Porfiro [*V.P.* 3]): quindi Origene è in tutto debitore di Ammonio per quanto concerne la tecnica del ragionamento, ma non lo ha seguito nella condotta di vita, percorrendo anzi la strada opposta rispetto a quello di Ammonio».

[171] «Porfirio – sottolinea C. Perelli (op. cit., p. 253) – inserisce un'ulteriore precisazione: l'errore rimproverato ad Origene è quello di non essersi reso conto della sua profonda incoerenza, vivendo in modo schizofrenico la dicotomia tra pratica cristiana di vita e orizzonte culturale greco».

[172] C. Perelli (op. cit. p. 255) nota che «in tutti i casi nei quali Porfirio accenna ad Origene, egli contrappone sempre la categoria della grecità ad altre categorie (parla rispettivamente di "barbaro, "cristiano", "straniero", "giudaico") evidentemente con essa incompatibili, sottolineandone però allo stesso tempo la compresenza nell'esperienza di vita origeniana. [...] È interessante osservare come un simile atteggiamento "sincretistico" sia stato individuato anche in Cheremone, il quale ha cercato di interpretare i miti egiziani con categorie greche. Cheremone ed Origene sarebbero pertanto legati da questo comune denominatore: avrebbero tentato di sovrapporre elementi allotrii, mutuati dalla cultura greca, ad una tradizione culturale differente (egiziana e giudaica)». Per i frammenti di Cheremone cfr. *Stoici romani minori* (Marco Manilio, Musonio Rufo, Anneo Cornuto, Cheremone di Alessandria, Aulo Persio, Trasea Peto, Anneo Lucano, Decimo Giunio Giovenale, Mara Bar Serapion), a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2008.

[173] La caratteristica di Cornuto, studioso greco ma trapiantato a Roma, era quella dell'uso eccessivo e non sempre sostenibile dell'uso dell'etimologia nella spiegazione dei miti greci: metodo molto simile a quello *metalettico*. Per i frammenti di Cornuto cfr. *Stoici romani minori*, cit.

[174] Il metodo *metalettico* consiste essenzialmente nell'uso di un sinonimo applicato ad un nome; l'uso distorto di questo metodo si ha quando si applica un sinonimo ad un nome che per sua natura non può averlo. Per fare un esempio se prendiamo il nome *Alessandro* e cerchiamo il significato etimologico, scopriamo che esso viene da ἀλέξω (difendo, proteggo) e ἀνήρ (uomo valoroso), e significa *colui che difende, colui che vendica gli uomini*. Se io dico: "faccio una passeggiata con Alessandro", non posso usare un sinonimo per Alessandro, perché è

un nome proprio, né tanto meno posso dire: "faccio una passeggiata con *colui che difende, colui che vendica gli uomini*". In questo consiste l'uso distorto del metodo *metalettico*, e questa è l'accusa che Porfirio lancia tacitamente ad Origene. Da un punto di vista semantico la metalessi porta alla sovrapposizione lessicale dei termini senza considerare l'aspetto relativo al significato; mentre da un punto di vista retorico C. Perelli (op. cit., p. 257) fa notare che la metalessi «indica una "trasposizione" impropria del significato, attraverso l'uso equivoco della sinonimia, e non a caso è un fraintendimento frequente nella traduzioni: Porfirio amplia il significato del termine, fino a fargli assumere il senso di "trasposizione culturale" e probabilmente per questo motivo individua proprio in Cheremone e Cornuto i maestri di Origene. Porfirio mina così alla base l'interpretazione cristiana della Bibbia».

[175] Eusebio nella *Chronica* riporta un passo di Porfirio del *Contra Christianos* nel quale si dice che Mosè sarebbe vissuto ben ottocentocinquant'anni prima della guerra di Troia, dimostrando in questo modo che non solo la tradizione giudaico-cristiana era più antica, quindi più importante, della cultura ellenica, ma anche che questa notizia era stata riportata addirittura dall'empio Porfirio nel IV libro della sua opera contro i cristiani. Tuttavia Eusebio tace pretestuosamente sul fatto che Porfirio sta soltanto riportando una notizia non sua ma dello storico fenicio Sanconiatone di Berìto senza che il neoplatonico dia ad essa alcuna attendibilità storica. Il vescovo di Cesarea dal canto suo pensa che la regina Semiramide non solo sia vissuta circa centocinquant'anni prima della guerra di Troia, ma che sia addirittura contemporanea di Abramo. Queste notizie però non sono state dette né confermate da Porfirio. Cfr. il fr. 41.

[176] Secondo Eusebio Porfirio avrebbe confermato quanto riportato da Filone.

[177] Si tratta di Jahvè. A. MEREDITH (*Porphyry and Julian Against the Christians*, in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II. 23, 2, 1980, ed. W. Haase, p. 1132) sottolinea che la religione ebraica, sebbene sia antica, non è anteriore, quindi più importante, della religione fenicia. Al nome IEUO' si collega il nome del dio ebraico YHWH. L'autenticità di Sanconiatone come fonte dell'antica religione fenicia è stata recentemente confermata dalla scoperta a Rash Shamra (l'antica Ugarit) sulla costa siriana, a Nord di Laodicea-Latakia, di alcuni documenti risalenti al 1400 a.C. concernenti l'antica religione dei Fenici e il cui parallelo è ciò che viene registrato da Eusebio dalla traduzione di Filone.

[178] Nell'*Apocritico* di Macario di Magnesia (III, 3) (fr. 68 Harnack)

viene invece data dal polemista anonimo una datazione di Mosè forse presa da Porfirio: tra la morte di Mosè e il momento in cui Esdra (cfr. apocrifo IV, *Esdra* 14, 21-25) riscrive i testi biblici, dopo la distruzione del tempio e la prigionia a Babilonia, sarebbero passati ben 1180 anni. Per cui Mosè sarebbe vissuto in una data compresa tra il 1638 e il 1678 a.C. Questa obiezione Porfirio può averla desunta dagli *Stromata* di Clemente di Alessandria. Cfr R. GOULET, *Porphyre e la datation de Moïse*, «Revue de l'Histoire des Religions», 192 (1977), pp. 137-164; A. R. Sodano, *Porfirio Vangelo di un pagano,* cit., p. 15, nota 22.

[179] Traduco la parola θεοστυγής con miscredente, sebbene il termine indichi precisamente *colui che odia Dio.*

[180] Rinaldi (op. cit., p. 89) osserva che «Apelle, discepolo di Marcione, nei suoi *Sillogismi,* aveva svolto una serrata critica al racconto veterotestamentario della vicenda di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre; egli, in particolare, si era soffermato sul fatto che l'uomo, proprio secondo quel che affermano le Scritture, prima della trasgressione, non avrebbe mai potuto distinguere tra il bene e il male giacchè tale conoscenza fu acquisita soltanto in seguito alla sua trasgressione; egli sosteneva inoltre che il racconto biblico ci poneva di fronte al seguente dilemma: o Dio non aveva previsto la trasgressione delle sue creature, il che non sarebbe stato conforme alla sua potenza; oppure egli ebbe prescienza, ma, in questo caso, perchè mai avrebbe dato un comandamento che non sarebbe stato tenuto in debito conto».

[181] M. CASEY (*Porphyry and the origin of the Book of Daniel*, «The Journal of Theological Studies», 27 [1976], p. 17) sottolinea che nell'interpretazione di Porfirio il libro di Daniele deve essere stato scritto non durante ma necessariamente dopo il regno di Antioco Epifane e dopo il trionfo dei Maccabei sotto Giuda Maccabeo. Per Casey (op. cit.) Porfirio non è stato originale nell'interpretazione del libro di Daniele, ma ha attinto ad interpretazioni siriache del libro. Contrario a M. Casey, il quale sottolinea che solo alcuni autori come Efrem il Siro e Apharat concordano con l'identificazione del *piccolo corno* (*Dn. 7*) con Antioco Epifane, è A.J. FERCH (*Porphyry. An heir to Christian Exegesis?*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 73 (1982), pp. 141-147) secondo cui le dispute vetero testamentarie non riguardavano solo neoplatonici e cristiani, ma anche ebrei e cristiani. Anche M. B. SIMMONS (*The eschatological aspects of Porphyry's Anti-christian polemics in a Chaldean-Neoplatonic Context*, «Classica et Mediaevalia», 52 (2001), p. 206, nota 63) non concorda con la tesi di Casey, infatti dice: «I don't agree with Casey that Porphyry acquired his exegetical method which he used in the CC against Daniel from Syrian tradi-

tions». Cfr. P. Frassinetti, *Porfirio esegeta del profeta Daniele*, «Rendiconti dell'istituto Lombardo di Scienze e Lettera. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche», 86 (1953), pp. 194-210.

[182] Secondo Casey (*Ibidem*) è probabile che Antioco sia morto prima della nuova consacrazione del tempio di Gerusalemme. Porfirio infatti segna la morte di Antioco tra l'estate del 163 a.C. e l'estate del 164 a. C. riprendendo lo scrittore Flavio Giuseppe il quale pone la consacrazione del tempio di Gerusalemme dopo la morte di Antioco.

[183] G. Rinaldi (op. cit., pp. 212-213) sottolinea che «l'esegesi porfiriana del libro di Daniele costituisce certamente l'aspetto più interessante della critica alle Scritture formulata da questo autore. Il filosofo di Tiro era giunto alla conclusione che quest'opera non era stata composta dal protagonista Daniele, che si diceva vissuto alla corte di Babilonia, ma era il prodotto del nazionalismo giudaico in lotta contro le pretese di Antioco IV nel II secolo a.C. Naturalmente le profezie contenute nello scritto sarebbero state *vaticinia ex eventu.* Contro questa critica tendente a demolire l'attendibilità del libro di Daniele, come c'informa Girolamo, si mobilitarono i tre principali confutatori del Κατὰ Χριστιανῶν: Metodio, Apollinare, con il ventiseiesimo libro della sua confutazione, ed Eusebio di Cesarea che a tale scopo vergò tre libri del suo trattato: il 18°, il 19° ed il 20°. Purtroppo tutta questa produzione è andata smarrita e, pertanto, per ricostruire i criteri e le conclusioni esegetiche di Porfirio dobbiamo utilizzare il *Commentario a Daniele* di Girolamo dal quale è tratto questo brano e i numerosi altri che seguono. Anche se l'esegeta di Stridone dichiara che la sua opera non intende costituire una esplicita e puntuale confutazione alle critiche porfiriane, è evidente che queste ultime ricorrono frequentemente nelle sue stesse pagine mutuate, molto probabilmente, non da una conoscenza diretta dello scritto del pagano, ma da una lettura dei confutatori cristiani. Girolamo indirizzò la sua opera al senatore cristiano Pammachio e a Marcella, fieri esponenti dell'ascetismo nella Roma della fine del sec. IV d.C. ancora tanto imbevuta di paganesimo».

[184] Sodano (*Porfirio, Vangelo di un pagano,* cit., p. 16, nota 27) spiega in maniera più precisa l'intreccio delle parole: «egli (*scil.* Porfirio) – informa Girolamo – ne sosteneva l'origine greca, non ebraica, individuando nelle parole ὑπὸ σχῖνον («sotto un lentisco») | σχίσει σε μέσον («[Dio] ti dividerà nel mezzo») e ὑπὸ πρῖνον («sotto un leccio») | πρίσαι σε μέσον («per tagliarti nel mezzo») un giuoco etimologico tipicamente greco ed estraneo all'ebraico». G. Rinaldi sottolinea (op. cit., p. 241) che «in questo brano la critica di Porfirio si presenta particolarmente acuta: la storia di Susanna, che nelle versioni greche del libro di Daniele compare all'inizio e nella *Vulgata* costituisce il capitolo 13, non

può essere stata composta originariamente in ebraico come dimostra questo gioco di parole peculiare della lingua greca che il filosofo pagano mette qui in evidenza. Questa osservazione costituiva per Porfirio un'ulteriore prova del fatto che il libro di Daniele era l'opera di un autore posteriore all'epoca in cui la vicenda si dichiara ambientata e che, inoltre, essa era piena di profezie *ex eventu*».

[185] G. Rinaldi (op. cit., p. 242) evidenzia che «già prima del 240 a.C., Sesto Giulio Africano, in una lettera indirizzata ad Origene, aveva esposto, insieme ad altri, anche questo argomento per dimostrare che il racconto di Susanna era νεωτερικόν e πεπλασμένον».

[186] Traduco il termine *visiones* con *costrutti* in quanto qui si parla di costrutti sintattici di una lingua.

[187] È lo storico Callinico di Petra il quale scrisse la storia di Alessandria in dieci libri che dedicò alla regina Cleopatra. Questo autore, secondo T.D. BARNES (*Porphyry, Against the Christians: Date and Attribution of fragments*, «The Journal of Theological Studies», 24 (1973), pp. 434-435) sarebbe molto importante per capire la datazione del *Contra Christianos*: se Porfirio, come riporta Girolamo, ha utilizzato Callinico, avendo questi scritto tra il 270 e il 272, ne consegue che l'opera di Porfirio non può essere datata prima del 271. T.D. Barnes (op. cit., p. 442) conclude, servendosi di altri argomenti, che la datazione del *Contra Christianos* dovrebbe collocarsi tra il 290 e i primi anni del 300 d.C.

[188] Si tratta di Diodoro Siculo.

[189] Girolamo di Cardia, scrisse sui successori di Alessandro Magno.

[190] Si tratta di Posidonio di Apamea.

[191] Flavio Giuseppe. Anche in *De abstinentia* IV, 11, 2, 18-23 Porfirio dichiara esplicitamente di aver utilizzato diverse opere di Flavio Giuseppe.

[192] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 215. F. Romano (*Porfirio di Tiro, filosofia e cultura nel III sec. d.C.*, Catania 1979, pp. 196-197) sottolinea che «era certamente nella critica delle fonti del Cristianesimo che Porfirio raggiungeva il livello più alto della sua capacità critica in fatto di discussione delle fonti storiche». Vedi anche A. BLASIUS, *Apokalyptik und geschichte: das buch Daniel in der (alt)historischen forschung. Apokalyptik in Antike und Aufklärung*, pp. 77-103, in *Apokalyptic in Antike und Aufklärung*/ Jürgen Brokoff/ Bernd U. Schipper (Hg) Padeborn: Schöningh 2004.

[193] *Dn.* 2, 35.

[194] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 216.

[195] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 217.

[196] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 217. Secondo P. PIRIONI (*Il soggior-*

no siciliano di Porfirio e la composizione del «ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ», «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 39, (1985), pp. 507-508.) «Porfirio, commentando l'episodio di Daniele che accetta da Nabucodonosor la carica di capo di tutte le province di Babilonia, coglieva l'occasione per attaccare indirettamente i cristiani che ricoprivano volentieri le cariche dello stato romano. Al momento dello scoppio della persecuzione erano molti coloro che, professando apertamente la loro adesione al Cristianesimo, partecipavano ancora alla vita dello stato, sebbene fosse in atto fin dal 297 quell'epurazione dei militari e dei palatini che è la vera premessa della persecuzione. Eusebio di Cesarea attesta che, prima del 303, gli imperatori affidavano ai cristiani il governo delle province e li esoneravano dalla penosissima ingiunzione di sacrificare agli dei pagani. Con questi cristiani, in modo specifico, polemizzava Porfirio, mostrandosi favorevole nel Κατὰ Χριστιανῶν a provvedimenti riguardanti l'epurazione militare e l'allontanamento dei cristiani dalle cariche pubbliche; misure che nell'intenzione di Diocleziano avrebbero potuto eliminare, in maniera incruenta, i cristiani dalla vita dello stato».

[197] *Dn.* 7, 8.

[198] G. Rinaldi (op. cit., pp. 219-220) nota che sebbene «non sappiamo come Porfirio abbia interpretato la prima e la seconda bestia di questa visione (il leone e l'orso), sembrerebbe tuttavia legittimo ritenere che, come farà in seguito Girolamo, egli abbia ravvisato in queste rispettivamente, il regno babilonese e quello medio-persiano. Il filosofo giunse, inoltre, alla conclusione secondo la quale la terza bestia (il leopardo con quattro teste) avrebbe raffigurato Alessandro Magno e il suo impero, mentre la quarta bestia "spaventevole" avrebbe indicato i quattro successori di Alessandro.[...] All'epoca in cui Porfirio scriveva, l'esegesi delle ultime bestie di questa visione biblica non costituiva soltanto un problema d'interesse letterario o anche religioso; si trattava, molto più impegnativamente, di formulare con l'identificazione di questi mostri un giudizio di condanna o di approvazione per l'impero romano e tutto quanto questo poteva rappresentare. Porfirio, quindi, non vuole soltanto avvalersi delle sue conoscenze storiche per dimostrare infondato un diffuso convincimento dei cristiani suoi contemporanei, ma vuole denunziare proprio in questo convincimento una intollerabile componente antiromana». Vedi anche C. MORESCHINI, op. cit., p. 258.

[199] Cfr. *Dn* 7, 13: «ecco apparire sulle nubi del cielo uno simile a un figlio di uomo». G. Rinaldi (op. cit., p. 221) sottolinea: «è noto che per gli esegeti cristiani questo "figliuol d'uomo" escatologico costituisce un riferimento a Gesù».

[200] G. Rinaldi (op. cit., pp. 220-221) sostiene che Porfirio «identifica nelle "dieci corna" dieci re crudeli che regnarono dopo Alessandro Magno; nel "piccolo corno" che proferisce parole insolenti Antioco IV Epifane. L'interpretazione di Girolamo è invece in armonia con quella della quasi totalità degli esegeti cristiani: dieci corna = dieci regni che sorgeranno negli ultimi tempi quando l'impero romano giungerà al suo disfacimento; piccolo corno = l'anticristo. Ma Porfirio, nella sua interpretazione, giunge nei dettagli: le tre corna divelte rappresentano Tolomeo VI Filometore (186-145 a.C.), Tolomeo VII Evergete (162-144 a.C.) e Artaxia re d'Armenia; nel confutare il suo avversario Girolamo commette un errore storico quando afferma che i primi due morirono prima che nascesse Antioco IV del quale sappiamo invece, che vide la luce nel 215 a.C.».

[201] Dario I d'Istaspe (522-485 a.C.).

[202] Dario III Codomano (335-330 a.C.).

[203] Sulle cause storiche dell'intervento persecutorio di Antioco in Giudea vedi G.L. PRATO, *La persecuzione religiosa nell'ermeneutica maccabaica: l'ellenismo come paganesimo*, «Rivista di Studi Bizantini», 1 1989 (1): 5-12.

[204] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 232.

[205] Vento del Sud.

[206] Il Sud.

[207] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 234.

[208] Cfr. A. Meredith, op. cit., p. 1133.

[209] Girolamo è poco preciso in quanto Polibio scrive le *Historie,* mentre Diodoro Siculo scrive le *Bibliothecarum Historiae.* A. Meredith (op. cit., p. 1133) sottolinea che questo passo si richiama ad entrambi gli storici Polibio e Diodoro come testimoni di credibilità su ciò che Porfiro dice e, per l'assenza di qualsiasi frammento superstite di entrambe le storie, indipendentemente da ciò che è riportato da Girolamo su Porfirio, esso valuta l'accuratezza della conoscenza del filosofo.

[210] A. Meredith (op. cit., p. 1133) nota che la preoccupazione di Porfirio su Antioco gli fa vedere nel famoso "abominio della desolazione" (*Dn* 11, 31) una statua di Antioco a Gerusalemme – uno stratagemma simile a quello che cercò di fare nel tempio di Diana in Elimaide (Diodorus, *Hist.* 31, 18a).

[211] Secondo G.W. LOREIN (*Some aspects of the life and death of Antiochus IV Epiphanes: a new presentation of old viewpoints*, «Ancient Society», 31, 2001, pp. 157-171), il re non fu implicato personalmente negli episodi riguardanti la Giudea. Infatti Nel 164 a.C. egli non venne coinvolto nell'epilogo della crisi, ma solo informato dello

stato della situazione poco prima della sua morte, avvenuta a Tebe, probabilmente a causa di una tubercolosi.

212 M. Casey (op. cit., p. 18) sostiene che qui la menzogna di colui che ha scritto il libro sotto il nome di Daniele è proprio il libro stesso, un apocrifo scritto solo per «riaccendere la speranza dei suoi». Tuttavia questo, nella visione dell'interpretazione di Porfirio, non può essere un riferimento alle necessità degli Ebrei durante la persecuzione di Antioco IV. Bisogna riferirsi ad un pò di tempo dopo: non vi è alcuna difficoltà per fare questo – sostiene Casey – in quanto Porfirio sapeva perfettamente che la posizione degli Ebrei negli anni a venire sarebbe stata rischiosa e, in tempi di forte crisi, essi speravano proprio nel riaccendersi della speranza di liberarsi da quel tiranno e da quella schiavitù. Da ciò si spiega il motivo di scrivere un libro apocrifo, proprio in quel periodo.

213 Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 238.

214 G. Rinaldi (op. cit., p. 239) osserva che «anche il cristiano Policronio di Apamea asseriva che questa "risurrezione" accennata avrebbe in concreto alluso alla liberazione dei giudei dal giogo di Antioco IV».

215 Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 240.

216 Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 222.

217 Traduco *quod legitur* con *alla lettera.*

218 «Che Porfirio si rifiutasse di intendere allegoricamente *Osea* 1, 2-9, – dice Sodano (op. cit., p. 14, nota 21) – dove il profeta Osea, per ordine del Signore, prende in moglie la prostituta Gomer e genera da essa tre figli (simbologia, secondo la letteratura cristiana, di Israele e dei destini del suo popolo), sembra debba risultare da Girolamo [...] dove l'allusione a Porfirio è trasparente – sua è la metodologia – e Girolamo, anche se non direttamente, conosceva il suo trattato». Vedi anche G. Rinaldi, op. cit., p. 242 e C. Moreschini, op. cit., p. 264.

219 Girolamo, cambiando il greco, traduce "edera" o "ricino" al posto di "zucca". G. Rinaldi sottolinea che «il particolare dell'edera che dà ombra a Giona e, pertanto, offre spunto di irrisione ai pagani, trova conferma già nel II sec. d.C. in un frammento di Celso. Il brano qui riportato costituisce un classico esempio di *quaestio* pagana riportata da un autore cristiano (Deogratias) ad un altro cristiano (Agostino di Ippona) il quale, a sua volta, provvede alla *responsio*». Bisogna però sottolineare che Agostino nelle *Retractationes* (II, 31) crede che la questione non sia squisitamente porfiriana e ciò è dovuto al fatto che probabilmente o Agostino non conosceva l'opera anticristiana di Porfirio, oppure lo spessore intellettuale delle accuse non era tale da essere attribuibile al filosofo neoplatonico.

220 Y.M. DUVAL (*Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne*

grecque et latine. Sources et influences du commentaire sur Jonas de Saint Jérôme, Paris 1973, pp. 16-18) sostiene che è molto probabile che questa obiezione non derivi da Porfirio in quanto se Girolamo avesse saputo l'origine di questa, non avrebbe esitato ad attaccare l'odiato filosofo. È però possibile che Girolamo taccia perchè, conoscendo il *Contra Christianos* solo grazie alle confutazioni, forse del maestro Apollinare, non abbia saputo che all'interno del testo originale c'era probabilmente un'obiezione a Giona.

[221] La canzonatura di Giona – dice Sodano (op. cit., p. 14, nota 21) – inghiottito, anch'egli per volontà del Signore, da un cetaceo (*Giona* 2, 1-11) – in cui *Matteo* 12, 39-40 vede un *segno* della sepoltura di Cristo – è con molta probabilità testimoniata da Agostino, *Epistula CII,* 30, l'ultima delle sei *quaestiones* proposte a lui dal presbitero Deogratias. Vedi anche C. Moreschini, op. cit., p. 257 e p. 270.

[222] Eusebio si sta riferendo a *Zaccaria,* 14, 1-4, in cui si legge: «Il Signore radunerà tutte le genti contro Gerusalemme per la battaglia; la città sarà presa, le case saccheggiate, le donne violate, una metà della cittadinanza partirà per l'esilio, ma il resto del popolo non sarà strappato dalla città. Il Signore uscirà e combatterà contro quelle nazioni, come quando combattè nel giorno della battaglia. In quel giorno i suoi piedi si poseranno sopra il monte degli Ulivi che sta di fronte a Gerusalemme verso oriente e il monte degli ulivi si fenderà in due, da oriente a occidente formando una valle molto profonda; una metà del monte si ritirerà verso settentrione e l'altra verso mezzogiorno». Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 249.

[223] R. Goulet (op. cit., p. 145) nota che invece di οὐ πειράσεις nel Cod. D si legge οὐκ ἐκπειράσεις.

[224] R. Goulet (op. cit., p. 144) propone αὐτὸν; Harnack in *Kritik des Neuen Testaments*, cit., pp. 50-52, legge la lezione <αὐτὸν>.

[225] R. Goulet (op. cit., p. 144) riporta la lezione ἱκανὸς del Cod. A; qui Harnack segue ἱκανὸς, pur avendo precedentemente riportato in *Kritik des Neuen Testaments*, cit., pp. 50-52, la lezione ἱκανὸν.

[226] R. Goulet (op. cit., p. 144) riporta la lezione ῥύσασθαι del Cod. A; Blondel scrive che nel margine esterno del Cod. A si trova la lezione ῥύεσθαι, riportata qui da Harnack.

[227] R. Goulet (op. cit., p. 144) scrive che nel Cod. A si legge μηδὲν, lezione che viene ripresa da Harnack in *Kritik des Neuen Testaments*, cit., pp. 50-52, e qui emendata in μηδὲ.

[228] R. Goulet (op. cit., p. 144) riporta la lezione εἰς αὐτόν che si trova nel Cod. A; Blondel e qui Harnack scrivono εἰ̓ς αὑτόν, *coni.* Harnack in *Kritik des Neuen Testaments*, cit., pp. 50-52.

[229] R. Goulet (op, cit., p. 144) riporta la lezione δείξαι del Cod.

A e di Blondel, cambiata qui da Harnack in δεῖξαι, accettata anche dal francese.

[230] R. Goulet (op. cit., p. 144) scrive αὐτὸν... αὐτοῦ: corretto qui da Harnack in αὑτὸν... αὑτοῦ: tuttavia il testo originale di Harnack presenta la lezione αὑτόν... αὑτοῦ.

[231] W. Nestle (op. cit., p. 477) fa notare che Porfirio non comprende il motivo «perchè Gesù, allo scopo di dimostrare d'essere veramente figlio di Dio, non si butti giù dal tetto del tempio, se può contare sulla protezione degli angeli. Giuliano avrà quindi seguito lui, mettendo in dubbio l'alto monte su cui Satana avrebbe condotto Gesù, dato che nel deserto non vi sono monti». Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 406.

[232] R. Goulet (op. cit., p. 76) segnala che Blondel e il Cod. A riportano la lezione θέλοντες; qui Wilamowitz riporta θέλοι τις, mentre in *Kritik des Neuen Testaments*, cit., p. 34 dopo εἰπεῖν pone una lacuna.

[233] R. Goulet (op. cit., p. 76) riporta la lezione ὄντως presente nel Cod. A *post correctionem.* Infatti in origine il Cod. A presentava οὕτως.

[234] Il testo mancante recita *Marco, 5*, 9: «Il mio nome è Legione». R. Goulet (op. cit., p. 76) corregge la lacuna, riportando anche la proposta di Hauschildt: ἀπεκρίθη <Λεγεών ὄνομά μοι > ὅτι πολλοί <ἐσμεν> *conieci*: ἀπεκρίθη <Λεγεών>, ὅτι πολλοί <ἐσμεν> Hauschildt.

[235] Si parla del paese di Gadara.

[236] R. Goulet (op. cit., p. 76) segnala che la parte che va da ὡς δισχίλιοι a θάλασσαν è stata aggiunta in margine nel Cod. A dopo la correzione di quest'ultimo.

[237] R. Goulet (op. cit., p. 76) riferisce che qui originariamente l'aggettivo non era, prima della correzione di Wilamowitz, ἀκόρεστον ma ἀκορέστου.

[238] οὐ γὰρ aggiunto da Wilamowitz a causa di una lacuna nel testo.

[239] R. Goulet (op. cit., p. 76) riferisce che il Cod. A presenta la lezione τὰς, invece Blondel corregge in τοὺς.

[240] R. Goulet (op. cit., p. 76) riporta la lezione ἀλλὰ del Cod. A, seguendola nella sue edizione critica, mentre Blondel riporta ἀλλ'οὐ ripreso qui da Harnack.

[241] R. Goulet (op. cit., p. 78) spiega che sia la lezione γὰρ che ὄντως sono contenute nel Cod. A dopo la correzione ed entrambe si trovano fuori dalla linea di scrittura. Il Cod. A recava originariamente la lezione οὕτως.

[242] In questo luogo R. Goulet (op. cit., p. 79) nota che questa

glossa a margine anticipa l'obiezione contenuta in III, 4 dove si dice che alcuni Ebrei alleverebbero questi maiali, infrangendo la Legge, per vendere la carne alle legioni romane. È questo il motivo per cui il Salvatore, prendendo le difese della Legge, permette ai demoni di entrare nei porci. Tuttavia questa non è la spiegazione che Macario sosterrà in III, 9-11.

[243] R. Goulet (op. cit., p. 78) riporta la lezione ποιῆσαι proposta da Blondel a differenza di ποιήσας riportata dal Cod. A.

[244] R. Goulet (op. cit., p. 78) riferisce che Hanack in *Kritik des Neuen Testament,* cit., pp. 36-40, riporta la lezione δίκαιον γὰρ anzichè οὐ γὰρ δίκαιον riportata qui nel testo.

[245] R. Goulet (op. cit., p. 78) segnala che la lezione μαρτυρούμενον è stata proposta da Harnack in questo testo.

[246] R. Goulet (op. cit., p. 78) riporta ἀλόγως, τοῦτο, lezione proposta qui da Harnack con l'omissione di γὰρ. Il Cod. A invece presenta περιβάλλειν ἀλόγως, τοῦτο κτλ.

[247] R. Goulet (op. cit., p. 78) segnala che la lezione τῷ πολεμίων λαμβάνειν viene qui proposta da Wilamowitz, a differenza di Harnack dove in *Kritik des Neuen Testament,* cit., pp. 36-40, si legge ὁ... λαμβάνων. Invece nel Cod. A e in Blondel viene ripirtato τὸ... λαμβάνειν.

[248] R. Goulet (op. cit., p. 78) sottolinea che μένειν è un infinito *finali sensu.* Hauschildt propone invece la lezione μόνον.

[249] Nell'edizione critica di R. Goulet (op. cit., p. 78) il francese congettura τὴν ἐνορίαν ἐλευθερῶσαι τοῦ δαίμονος; nel Cod. A leggiamo τὴν ἐνόριον (ἐνορίαν ha scritto Blondel) ἐλάσαι τοῦ δαίμονος. Qui invece Harnack accoglie la congettura di Blondel scritta in appendice.

[250] R. Goulet (op. cit., p. 78) accoglie la lezione καὶ χρᾶναι τοῦτο a differenza di Harnack.

[251] Nel testo greco, dopo la parola ἀκοὴν vi è [ποιεῖ], eliminata da Wilamowitz. In *Kritik des Neuen Testament,* cit. pp. 36-40, Harnack scrive ποιεῖν.

[252] R. Goulet (op. cit., p. 78) accoglie la lezione εὐθὺς γὰρ εὐθὺς a differenza invece di Harnack che qui che omette il secondo εὐθὺς.

[253] R. Goulet (op. cit., p. 78) congettura ἀκούσας < τις > a differenza di Harnack che qui propone ἀκούσας <εἰ>. Invece nel Cod. A, Blondel e Harnack in *Kritik des Neuen Testament,* cit., pp. 36-40, presenta solo ἀκούσας.

[254] R. Goulet (op. cit., p. 78) accoglie ἐπῆγε, lezione proposta qui da Harnack. Invece Blondel e Harnack in *Kritik des Neuen Testament,* cit., pp. 36-40, scrivono ἐπῆρε; nel Cod. A leggiamo invece ἐπῇρε.

[255] R. Goulet (op. cit., p. 78) riporta la correzione di Blondel in ὑφήλιον, a differenza della lezione del Cod. A che riporta ὑφ' ἥλιον.

[256] In questo luogo il polemista nota l'assurdità dell'episodio in quanto in terra di Giudea il maiale veniva considerato un animale impuro. Porfirio in *De abstinentia* 1, 14 conferma storicamente l'astensione degli Ebrei dalla carne di maiale. Nestle (op cit., p. 479) sottolinea che: «Un racconto come quello dell'espulsione dei demoni da un posseduto e della loro entrata in un gregge di porci, sembra a Porfirio semplicemente puerile (νηπίοις κρίνειν παραχωρήσομεν), a prescindere dall'improbabilità che in un paese giudaico, dove il porco era sempre considerato come animale impuro, si trovasse un così grosso gregge di maiali. Il racconto è un'invenzione poetico-storica (πλάσμα τῆς ἱστορίας)».

[257] G. Rinaldi (op. cit., p. 332) nota che qui il polemista sottolinea che la palude di Genezaret è poco più grande di uno stagno, riprendendo la critica al lago di Tiberiade (frammenti 42, 43) che è talmente piccolo da poter essere attraversato in appena due ore con una piccola imbarcazione.

[258] G. Rinaldi (op. cit. pp. 331-332) fa rilevare che venivano mosse dure critiche sul differente numero di maiali presente in *Matteo* 8, 28 (due) e *Luca* 8, 27 (uno).

[259] Il racconto in cui Gesù guarisce la donna, rompendo il precetto giudaico di non toccare la donna mestruata, può avere indotto Porfirio ad attaccare i discepoli che hanno travisato il senso profondo e innovativo dell'insegnamento di Cristo e lo hanno addirittura stravolto nella *loro* successiva diffusione. Cfr M.B. SIMMONS, *The Escatological Aspects of Porphyry's Anti-Christian polemic in a Chaldean-Neoplatonic Context*, «Classica et Mediaevalia», 52 (2001), pp. 213-214. «Del resto – sottolinea IDA MAGLI (*Gesù di Nazareth Tabù e trasgressione,* Rizzoli editore, Milano 1982, pp. 90-91) – tutto l'episodio viene narrato in modo strano, con evidenti *aggiustamenti*, che probabilmente sono dovuti al tentativo di nascondere la rottura del tabù compiuta da Gesù. Si sarebbe accorto miracolosamente di essere stato toccato proprio da lei, dato che aveva molta gente intorno, e avrebbe detto che una forza era uscita da lui, una forza che avrebbe risanato la donna. Ma la formula *una forza è uscita da me,* è sicuramente estranea alle convinzioni e ai modi di agire di Gesù, il quale opera sempre in prima persona, mentre l'espressione *una forza è uscita da me* implica una mentalità *magica*, in cui un potere come il *mana* agisce senza la volontà di colui che ne è portatore. La contraddizione con quello che è lo sforzo più drammatico di Gesù : convincere l'uomo che nulla nè fuori nè dentro di lui può manipolarlo senza che lui lo voglia, è talmente evidente che bisogna per forza pensare che i discepoli abbiano voluto così sottrarlo ad una impurità, ad una contaminazione, toccare

una donna mestruata, che era troppo forte anche per loro accettare». La donna – osserva G. BERETTA (*Ipazia d'Alessandria,* Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 201-202) – «già di per sè è minacciosamente prossima alla natura, durante il periodo mestruale diviene una intoccabile, fonte del male, materia senza redenzione. L'uomo, il maschio, che teme e rifiuta la sua condizione umana, proiettando la *colpa* della materia sulla donna, riscatta se stesso dal mondo del divenire : è l'ordine naturale e razionale, almeno così sembra ad un tale uomo, a volere che egli sia, in linea di principio, incondizionatamente puro, perchè e purchè non toccato dall'impurità mestruale di cui è fonte la donna. Questo tratto del pensiero maschile è comune alla cultura greca, cristiana ed ebraica. Tra le decisioni varate al concilio di Nicea, ad esempio, vi fu anche la *Costituzione sulla purificazione dal sangue mestruale*, con la quale veniva fatto veto alle donne di entrare in chiesa, di ricevere la comunione, insomma di accedere in qualunque modo al sacro nel corso del periodo mestruale : significava, naturalmente, stabilire l'esclusione delle donne non solo dal sacerdozio ma da qualsiasi forma di ministero. Questa situazione è messa bene in luce dal *Protovangelo di Giacomo,* un vangelo apocrifo del III-IV secolo nel quale si racconta che Maria, dapprima accolta al servizio sacro nel tempio di Gerusalemme, giunta all'età di dodici anni (l'inizio della pubertà) fu dai sacerdoti allontanata dal servizio sacro, nel timore che potesse contaminare il santuario. Questo tabù del sangue si presenta nella cultura cristiana in continuità con la tradizione ebraica. In quest'ultima cultura, la paura ancestrale provata dagli uomini davanti al mistero del ciclo mestruale che si presenta nel corpo femminile, determinò fortemente i codici culturali : la verginità femminile, ad esempio, viene definita, per lo più, in relazione alla presenza o assenza dal sangue mestruale – vergini sono le giovani donne prima della pubertà, le donne anziane in cui sono cessate le manifestazioni della femminilità e, ancora, le amenorroiche primarie, *coloro che non hanno mai visto il sangue.* Poichè l'impurità è legata al sangue mestruale, solo le vergini sono le donne pure e il dio di Israele sceglie tra di loro colei che partorirà il figlio maschio che dovrà guidare il suo popolo». Cfr. Porph., *De abstin.* IV, 20, 4, 23-25 : «Perciò anche a proposito delle tinture che sono prodotte con una mescolanza, poichè una specie si unisce con un'altra, dicono il termine contaminare : *Come quando una donna contamina l'avorio con il rosso* (ὅθεν καὶ ἐπὶ τῶν βαμμάτων, ἃ δὴ διὰ μίξεων συνίσταται, εἴδους ἄλλου ἄλλῳ συμπλεκομένου, μιαίνειν φασίν· ὡς δ' ὅτε τίς τ' ἐλέφαντα γυνὴ φοίνικι μιήνῃ.».

[260] G. Rinaldi (op. cit., p. 289) osserva che dal testo di *Matteo* 10, 34-38, «sarebbe possibile congetturare che il pagano abbia rimprove-

rato ai cristiani di introdurre con la loro azione missionaria la separazione e la conflittualità non soltanto nella società, ma nell'ambito delle stesse famiglie. L'accusa di attentare all'unità e alla pace delle famiglie è rivolta al cristianesimo in maniera esplicita da Giuliano (*Contra Gal.* Fr. 107)».

[261] R. Goulet (op. cit., p. 250) segnala che l'articolo ὁ viene tolto qui da Harnck, mentre viene accettato nella sua edizione critica.

[262] Nel Cod. B S e D vi è la variante ἔκρυψας.

[263] R. Goulet (op. cit., p. 250) riporta che ἀλόγως è stato aggiunto a margine in seconda mano, mentre qui Harnack in nota 7 mette ἀλόγοις.

[264] W. Nestle (op. cit., p. 489) nota che Nestle (op. cit., p. 489) nota che «ugualmente anche Porfirio è molto costernato del fatto che Gesù non abbia parlato per le persone sagge e intelligenti, ma solo per quelle stupide e indegne e che quindi sembri che egli abbia voluto *nascondere ai saggi il raggio della conoscenza*; ma allora sarebbe meglio *mirare all'irragionevolezza* (ἀλογία) *e all'ignoranza* (ἀμαθία) – conclusione che Tertulliano non esiterà a trarre in formulazioni brillanti –. Secondo Giuliano (*scil.* l'imperatore) il cristianesimo si rivolge alla parte infantile, illogica a assetata di favole dell'anima, cui riesce a rendere credibili le proprie storie miracolose». Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 291.

[265] Nel capitolo VIII del secondo libro perduto dell'*Apocritico* riportato da G. Mercati (op. cit., p. 66) si legge: «Perchè si dice: "Vedi, tua madre e i tuoi fratelli sono fuori, e desiderano parlarti? (Πῶς εἴρηταί «Ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἑστήκασιν ἔξω λαλῆσαι σοι θέλοντες)».

[266] R. Goulet (op. cit., p. 250) specifica che qui Harnack ha congetturato γυναίων, a differenza di *Kritick des Neuen Testament*, cit., p. 80, dove il tedesco aveva proposto γυναικίων; Blondel invece aveva seguito il Cod. A che riporta γυναικῶν

[267] R. Goulet (op. cit., p. 250) riporta la lezione ὀνειροπολούντων presente nel Cod. A e qui nel testo; Blondel invece aveva congetturato ὀνειροπολουσῶν.

[268] R. Goulet (op. cit., p. 250) riferisce che nel Cod. A vi è la lezione ἢ ripresa qui da Harnack, mentre Blondel aveva congetturato καὶ.

[269] R. Goulet (op. cit., p. 250) riporta la congettura δὲ fatta da Blondel, accettata dal francese, che Harnack qui non segue.

[270] Cfr. M. Gronewald, *Porphyrios' kritik an den Gleichnissen des Evangeliums,* cit, p. 96 e G. Rinaldi, op. cit., p. 293.

[271] R. Goulet (op. cit., p. 82) riporta la congettura ῥῆσιν di Blondel, accettata qui da Harnack, mentre il Cod. A riporta ῥῦσιν.

[272] R. Goulet (op. cit., p. 82) riporta la congettura di Duchesne < καὶ > ἀπιθάνως; Harnack in *Kritik des Neuen Testament* cit., pp. 42-44, sceglie di espungere in nota καὶ, scelta mantenuta anche qui.

[273] R. Goulet (op. cit., p. 82) ha scritto δ' mentre Harnack scrive δὲ.

[274] R. Goulet (op. cit., p. 82) riporta la notizia che Harnack qui accoglie la congettura τετάρτῃ di Wagenmann, mentre Blondel aveva congetturato δεκάτῃ. Nel Cod. A si legge soltanto una δ e sopra una ῃ.

[275] Dopo μοχλεύουσιν segue [αὐτοῖς] espulso da Harnack.

[276] R. Goulet (op. cit., p. 82) riporta la lezione συγγράφει proposta da Blondel e accettata qui da Harnack. Il Cod. A riporta invece la lezione συγγράφη.

[277] R. Goulet (op. cit., p. 82) riporta la lezione ὡρῶν di Blondel, seguita qui da Harnack, mentre il Cod. A riporta la lezione ὁρῶν.

[278] Il polemista qui sta attaccando *Marco* 6, 48 dove si racconta del miracolo di Gesù che cammina sulle acque.

[279] R. Goulet (op. cit., p. 82) riporta la lezione εἰσαγάγῃ di Blondel, seguita da Harnack, mentre il Cod. A riporta εἰσαγάγη.

[280] «Una simile invenzione (μύθευμα)-sottolinea Nestle (op. cit., p. 479) – risulta essere anche il racconto su Gesù che cammina sul *mare* e calma la tempesta. In questo caso si ha a che fare con una cosciente esagerazione, in quanto il piccolo lago (λίμνη) della Galilea che con una barca si attraversa comodamente in due ore e in cui difficilmente può levarsi una tempesta, viene definito un *mare* (θάλασσα). È una storia ridicola e puerile che dimostra come il Vangelo sia una *finzione ben congegnata* (σκηνὴ σεσοφισμένη)». Vedi Sodano, Introduzione a *Porfirio, Vangelo di un pagano,* cit., p. 17. G. Rinaldi (op. cit., p. 419) sostiene che «il pagano qui fa presenti due difficoltà che sorgono dalla narrazione evangelica. In questa leggiamo che i discepoli salparono di sera (*Mc* 6, 47; *Mt* 14, 23) e che erano ancora al largo quando Gesù li raggiunse alle tre di notte (= alla quarta vigilia); ora un periodo di navigazione così lungo è inammissibile se si considera che il Mar di Tiberiade è tanto piccolo da poter essere attraversato in due ore. A questa obiezione è strettamente connessa l'altra: quella distesa di acque è di modeste dimensioni così che il termine "mare" non le si addice e una tempesta tanto fiera, inoltre, sembra inverosimile. Quest'ultima obiezione appartiene notoriamente al repertorio di Porfiro. Il pagano trova assurdo che Gesù abbia camminato sulle acque. In realtà questa capacità (allusiva alla natura divina del personaggio) è tradizionalmente attribuita a divinità anche nella tradizione pagana».

[281] G. Mercati (op. cit., p. 68) riferisce che il Cod. A riporta la lezione σελινιάζεται, mentre i Codici del Vangelo riporano σεληνιάζεται.

[282] Qui evidentemente la citazione è fatta a memoria in quanto dopo ἄπιστος (incredula) si legge nei codici διεστραμμένη (perversa).

[283] Il polemista si chiede come mai Gesù, se si era arrabbiato solo con il padre del fanciullo, attacca addirittura una "generazione" intera anzichè una sola persona.

[284] R. Goulet (op. cit., p. 80) nella sua edizione critica segnala che vi è una glossa a margine del Codice di recente stesura che recita: «L'obiezione del pagano è vana. Infatti colui che esercita una sola virtù, come si deve, costui non può non praticare le altre; infatti le virtù sono legate le une alle altre come una scala, e viceversa (εἰκαία ἡ τοῦ Ἕλληνος ἔνστασις· ὃς γὰρ ἂν μίαν ἀρετὴν ὡς δεῖ ποιῇ, οὗτος οὐδὲ τὰς λοιπὰς δύναται μὴ κατορθοῦν· κλιμακηδὸν γὰρ ἀλληλ (ἀλληλαις?) δεται (δέδενται?) αἱ ἀρεταϊ καὶ ἐναλλάξ».

[285] R. Goulet (op. cit., p. 80) riporta che οἵας τε viene proposto da Blondel, e accettato qui da Harnack, mentre il Cod. A presenta οἴησθε.

[286] Traduco il termine πρόσωπον secondo l'accezione aristotelica di maschera drammatica, attore drammatico, maschera drammatica di teatro.

[287] R. Goulet (op. cit., p. 82) riferisce che Scheidweiler propone la lezione σήματα anzichè ῥήματα.

[288] Secondo Nestle (op. cit., pp. 512-513): «Al carattere plebeo della nuova religione corrisponde anche la posizione dei cristiani di fronte alla *proprietà*, alla *povertà* e alla *ricchezza*. La parola di Gesù secondo cui *è più facile per un cammello passare attraverso la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno dei cieli* è [...] è ingiusta, perché esclude i ricchi onesti dal *regno di Dio* spalancando le porte invece ai delinquenti poveri. Non è dunque l'onestà, ma la povertà che conduce alla beatificazione celeste che è negata all'agiatezza e non alla malvagità.[...] Perciò Porfirio non crede affatto che Gesù abbia pronunciato parole così prive di senso, ma le attribuisce ai poveri stessi che per mezzo di simili chiacchiere vuote cercano di impossessarsi della ricchezza dei benestanti. Nell'ostracismo cristiano della ricchezza egli vede quindi una reazione dei nullatenenti contro i possidenti, un tentativo di sovversione sociale. Ed egli conosce troppo bene la Chiesa dei suoi tempi per non sapere che essa si serviva effettivamente di quelle parole divine per indurre soprattutto donne ricche a distribuire le loro ricchezze tra i poveri, contribuendo con tale gesto alla diffusione della nuova fede». Vedi anche A.R. Sodano, op cit., p. 12, nota 18. G. Rinaldi (op. cit., p. 304) nota che «la critica del pagano desumibile dal brano di Macario qui riportato pre-

suppone una certa avanzata diffusione della pratica della rinuncia dei beni tra i cristiani; l'enfasi con la quale si accenna alle donne di nobile nascita potrebbe far piuttosto pensare a quegli ambienti romani nei quali il *propositum* monastico è accettato nelle sue forme più radicali proprio da esponenti di sesso femminile dei più vetusti e nobili ceppi gentilizi. Se quanto detto corrisponde al vero allora abbiamo un argomento in più per credere nel carattere composito delle obiezioni pagane confluite nell'*Apocriticus* di Macario e per ritenere che esse non siano derivate *sic et simpliciter* da Porfirio, che scriveva in un'epoca in cui il monachesimo non aveva ancora alcuna vistosa rilevanza sociale, ma abbiamo potuto veicolare argomenti desunti da situazioni successive nella storia della chiesa del tipo di quelli che sostanziano la polemica antinomastica». Infatti lo stesso Harnack è il primo a rilevare qui in nota al frammento 58 che Porfirio poteva conoscere il precetto ecclesiatico (ha trasmesso il canone della verità), ma sicuramente non poteva conoscere il monachesimo cristiano che si diffonderà in seguito.

[289] Nella polemica contro gli evangelisti il polemista rileva l'evidente contraddizione tra il versetto di Marco secondo cui il bene è insito solo in Dio, e il versetto di Luca secondo il quale il bene è insito nell'uomo stesso.

[290] R. Goulet (op. cit., p. 246) riporta la lezione di Blondel ὑμᾶς ripresa anche qui da Harnack, a differenza del Cod. A che riporta la lezione ἡμᾶς.

[291] A differenza del frammento 35 che presenta una lacuna («τ'») e la parola τριάκοντα, qui il testo presenta chiaramente la parola τριακόσια (trecento). Anche in questo caso Harnack pensa alla manipolazione di Macario che ha scritto trecento riportando la data dei suoi giorni al fine di rendere la *disputatio* tra il vescovo e il polemista, come se si fosse svolta nel contesto storico di Macario, invece di scrivere la data della composizione delle obiezioni che dovrebbe essere anteriore di cento anni. Harnack quindi suppone che Porfirio avrebbe dovuto scrivere διακόσια ἢ καὶ περαιτέρω, cioè duecento e più anni. Questa tesi di Harnack, sebbene abbia suscitato dubbi e opposizioni, viene ancor oggi sostenuta da E. DE PALMA DIGESER. La studiosa americana nel suo articolo *Porphyry, Julian, or Hierocles? The Anonymous Hellene in Makarios Magnes'* Apokritikos, «Journal of Theological Studies», 53, 2002, p. 478 sostiene che ipotizzare τριακόσια (trecento) anni dalla nascita di Cristo, o, come nel frammento 35 διακόσια καὶ τριάκοντα (duecento trenta) anni dalla morte di Paolo, all'incirca nel 60 d. C., dimostrerebbe che il *Contra Christianos* non è stato scritto a Lilibeo in Sicilia nel 270-272 d.C., ma nel

299-303 a Nicomedia in Bitinia poco prima dell'ultima persecuzione di Diocleziano contro i cristiani, avvenuta il 23 febbraio del 303 d.C.

[292] A.R. Sodano (op. cit., pp. 113-114, nota 20) ritiene questo frammento estratto dal *Contro i cristiani*, quindi autentico: «e a certificare che Porfirio nel trattato *Contro i cristiani* abbia avuto presente la figura di Apollonio, argomento centrale del *Philalethes* di Ierocle, potrebbe risultare da un altro passo di Macario (*Apocritico*, IV, 5= fr. 60) e, in maniera più decisiva, da Girolamo, *Trattato sul Salmo* 81 (fr. 4, p. 46): qui è citato alla lettera un passo di Porfirio (*hoc enim dicit Porphyrius*) e i prodigi di Apollonio sono contrapposti questa volta a quelli operati dai discepoli del Cristo, qualificati *homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habeant,* una frase che ricorda da vicino l'espressione di Ierocle citata da Lattanzio (*Div. Inst.,* V 2, 17) a proposito di Pietro e Paolo: *rudes et indoctos…piscatorio artificio fecisse quaestum.* Oltre a ciò, la frase con cui Lattanzio introduce il passo, *praecipue… Paulum Petrumque lacerauit* (*i.e. Ierocles)*, lascia supporre che anche nel *Philalethes* come nell'*Adversus Christianos* […] trovava largo spazio la requisitoria contro i due più notevoli discepoli del Cristo: così come le contraddizioni rilevate da Ierocle nelle Sacre Scritture sì da concluderne la falsità […], erano state già ampiamente e sottilmente sottolineate da Porfirio». Vedi anche G. Rinaldi, op. cit., p. 313.

[293] Il testo non riporta il verbo ἔχετε mentre viene aggiunto nell'edizione di R. Goulet (op. cit., p. 84).

[294] R. Goulet (op. cit., p. 84) a differenza di Wilamowitz, che qui nel testo corregge ἐπεὶ μηδὲ in ἐπειδὴ, riprende la lezione del Cod. A accogliendo la lezione ἐπεὶ μηδὲ.

[295] Nei codici S (*Londinensis*) e D (*Cantabrigensis*) troviamo la variante al testo del Vangelo (*Mt* 28, 20) riportato da Macario: εἰμί μεθ' ὑμῶν.

[296] «Non solo le gesta,-dice Nestle (op. cit., p. 480) – ma anche le parole di Gesù sembrano essere riferite in maniera poco attendibile. Secondo il parere di Porfirio vi è un'insanabile contraddizione tra le parole che Gesù pronunciò in Betania: *me non mi avrete per sempre* e quelle altre, che sarebbero state dette in occasione della sua ascensione: *io sono con voi sempre, fino alla fine del mondo*». Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 315.

[297] R. Goulet (op. cit., p. 74) riporta ἀσαφείας, lezione proposta da Blondel dopo la correzione del Cod. A, accolta qui da Harnack; il Cod. A, prima della correzione riportava la lezione ἀσεβείας.

[298] R. Goulet (op. cit., p. 74) riporta la lezione φοβηθῆτε proposta da Blondel e accolta qui da Harnack, mentre il Cod A riporta la le-

zione φοβηθεῖτε. La lezione φοβηθεῖτε è contenuta nei codici B, 892, W, D, Θ, 372, 1424, e in altri manoscritti Σs 245, 1093, 1375. La nota (1) riportata da Harnack non è precisa.

[299] Cfr. Harnack, *Kritik des Neuen Testament* cit., p. 32.

[300] R. Goulet (op. cit., p. 74) adotta la lezione λέγων, mentre qui Harnack propone <καὶ> λέγων

[301] R. Goulet (op. cit., p. 74) riporta la lezione προσεύχεσθε presente nel Cod. A dopo la correzione di Blondel e adottata qui da Harnack; prima della correzione il Cod. A riportava προσεύχεσθαι.

[302] W. Nestle (op. cit., p. 485) inoltre fa notare che «secondo Celso mentre Gesù, prima delle sue sofferenze, ha avuto paura e ha pregato che *questo calice si allontanasse da lui*, i filosofi greci, come Anassarco ed Epitteto, si sono comportati ben più virilmente anche sotto le torture e nel martirio. Egli rimprovera, anzi, a Gesù di non aver resistito nemmeno alla sete. Porfirio trova che il comportamento di Gesù al Gethsemani non corrispondesse al suo monito rivolto ai discepoli, di *non temere coloro che uccidono il corpo*, mentre Giuliano (*scil.* l'imperatore) mette in dubbio il racconto di Luca sull'apparizione dell'angelo al Gethsemani. Come Luca ne potrebbe sapere qualcosa, quando perfino i discepoli presenti dormivano?». Dalla tavola dei capi del libro III, riportata da G. Mercati (op. cit., p. 69), esattamente al secondo capo (β´), si legge: «Perchè si dice: "se è possibile allontanare la prova? (Πῶς εἴρηται "Εἰ δυνατὸν παρελθῆναι τὸ ποτήριον"». Da qui si evince che il polemista citava anche *Matteo* 26, 39 forse per sottolineare il fatto che Gesù aveva paura di affrontare la prova della crocifissione. Cfr G. Mercati (op. cit., p. 70).

[303] R. Goulet (op. cit., p. 72) riporta la lezione ἄξιόν τι accolta qui da Harnack, mentre il Cod. A riporta ἄξιόν-| τι.

[304] Traduco παιδεῦσαι con il significato di *correggere* la sentenza, o l'atteggiamento del giudice e dei presenti a suo favore.

[305] P. Brown (*Potere e Cristianesimo nella tarda antichità,* Laterza Bari 1995, p. 91) fa notare che la *parrhesìa*, cioè la capacità di parlare liberamente ad un sovrano, era una caratteristica tipica del filosofo. Infatti «si riteneva che egli (*scil.* il filosofo) non dovesse nulla ai legami del patronato e dell'amicizia. Era un uomo che, con un eroico sforzo della mente, si era affrancato dalla società. Per questa ragione, egli portava nella sua stessa persona il diritto alla *parrhesìa.* Poteva rivolgersi direttamente ai potenti, adoperando un codice di decoro e ritegno che egli stesso esemplificava al grado più alto, non essendo compromesso da legami politici. Nei primi secoli dell'impero, la figura tranquilla e barbuta del filosofo che, a torso nudo e vestito di un semplice mantello, portava una bisaccia di pelle e un bastone, aveva

costituito il centro di aspettative stabili e ben definite: non avendo nulla a nessuno, il filosofo agiva come contrappunto privilegiato a coloro che esercitavano il potere». Questo concetto di *parrhesìa* è molto diverso da quello dei retori greci, che lo usavano come mezzo per denunciare una determinata situazione politica e sociale, ma è anche molto diverso dalla *parrhesìa* che si trova nel N. T. In questo contesto infatti la *parrhesia* è il mezzo con cui gli apostoli, per mezzo dello Spirito, sono interpreti della parola di Dio. Cfr. *Atti* 4, 8-14.

[306] Qui Harnack propone ὤφθη, mentre il cod. A riporta ὤφθείς.

[307] A differenza di Harnack che accoglie la lezione Δικαιαρχείᾳ proposta da Blondel, R. Goulet (op. cit., p. 72) segue il Cod. A che riporta Δικαιαρχίᾳ

[308] Anche qui Harnack accoglie καλουμένῃ proposta da Blondel, mentre il Cod. A riporta καλουμένη.

[309] R. Goulet (op. cit., p. 72) riporta la notizia secondo la quale il Cod. A presenta εἰ καὶ dopo la correzione, mentre prima della correzione il Cod. presentava εἰ μὴ καὶ.

[310] A differenza di Harnack, R. Goulet (op. cit., p. 72) espunge <δ’> lasciando solo ἄνευ.

[311] R. Goulet (op. cit., p. 72) riporta la lezione χυδαίων proposta da Blondel e accolta qui da Harnack.

[312] G. Rinaldi (op. cit., p. 429) osserva che «la mancata esibizione di miracoli da parte di Gesù davanti a personaggi illustri ha costituito un diffuso tema di controversia anticristiana». Cfr il frammento 64.

[313] W. Nestle (op. cit. pp. 478-479) nota che «nello stesso senso domanda Porfirio: perché non è apparso a Pilato o ad Erode, al Sommo Sacerdote dei giudei, o, meglio ancora, al senato e al popolo dei romani? L’avesse fatto, ora i suoi fedeli non verrebbero puniti come malfattori! Invece, egli è apparso a Maria Maddalena, donna proveniente da un oscuro villaggio e che precedentemente era stata posseduta da sette demoni, a un’altra Maria e ad alcuni personaggi insignificanti – lui, che aveva detto che sarebbe tornato sulle nubi del cielo! Se egli fosse apparso a persone di alto rango, tutti avrebbero creduto alla testimonianza di questi e nessun giudice avrebbe punito i cristiani come gente che inventava favole mirabolanti (μύθους ἀλλοκότους). In realtà, essi *veneravano un morto*». G. Rinaldi (op. cit., p. 431) nota che «anche Celso aveva trovato assurdo il fatto che Gesù, dopo la risurrezione, si sarebbe presentato ad una donna “isterica” come Maria Maddalena. Tertulliano (*apol.* 21, 22) sembra forse avere presente obiezioni simili a quelle qui avanzate laddove afferma che Gesù, dopo la risurrezione, “non si presentò al popolo per non

togliere gli empi dal loro errore e anche perché la fede, destinata a non mediocre premio, costasse qualche pena. Lattanzio (*inst.* 4, 22) ricorda le obiezioni dei pagani i quali trovavano assurdi l'incarnazione di Dio, il disprezzo subito da Gesù e la sua mancata manifestazione di potenza in occasione della sua condanna. Giuliano rimproverò Gesù di non aver compiuto miracoli alla presenza del re Erode».

[314] Per l'epiteto "Bataneota" vedi *supra* p. 454, nota 27.

[315] Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 441.

[316] Dubbi sulla paternità porfiriana di questo frammento vengono avanzati da S. Pezzella, *Il problema del* Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio, cit, p. 98.

[317] W. Nestle (op. cit., p. 510) osserva che «con la rigidità e l'intolleranza della loro fede i cristiani stessi erano dunque responsabili delle persecuzioni che si sono scatenate contro di loro e, mentre Gesù, secondo le loro testimonianze, aveva voluto cancellare il male dal mondo, il cristianesimo, volendo imporre le sue innovazioni, non portò al mondo che nuove lotte e nuovo spargimento di sangue».

[318] G. Mercati (op. cit., p. 67) riferisce al capo ιά: Πῶς εἴρηται«Ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, οὐκ ἔστιν ἀληθές (Perchè si dice: "Qualora io fossi testimone di me stesso, non è valida"». Mercati (op. cit., p. 68) osserva che il Cod. A riporta la lezione ἑαυτοῦ e ἀληθές senza che in mezzo ci sia ἡ μαρτυρία μου come invece riporta l'edizione di Harnack (*Kritik des Neuen Testament*, cit., p. 18) sia il testo del Vangelo.

[319] R. Goulet (op. cit., pp. 74-75) sottolinea che ἔγραψεν è solo una correzione marginale che si ispira al testo di *Giovanni* 5, 47 dove viene riportato appunto ἔγραψεν. Tuttavia il Cod. A, dopo ἔγραψεν presenta anche ἔλεγεν, mantenuto nell'edizione critica di Goulet, ma escluso qui da Harnack.

[320] R. Goulet (op. cit., p. 74) riporta la notizia che ὅμως δὲ è una correzione fatta da Blondel, e accettata qui da Harnack, invece il Cod. A riporta ὅπωστε più una lacuna di cinque o sei lettere.

[321] R. Goulet (op. cit., p. 74) riporta Μωσέως come correzione di Blondel, e accettata qui da Harnack, mentre il Cod A riporta Μωϋσέως.

[322] R. Goulet (op. cit., p. 74) riferisce che γὰρ è un'aggiunta del compilatore, accolta qui da Harnack.

[323] R. Goulet (op. cit., p. 74) riporta συνεμπεπρῆσθαι dopo la correzione del Cod. A il quale presenta συνεμ più una lacuna di otto o nove lettere.

[324] R. Goulet (op. cit., p. 74) non riporta nella sua edizione critica <οὐκ ἀκριβῶς> συνεγράφη, proposto qui da Harnack.

[325] R. Goulet (op. cit., p. 74) riporta Μωσέως dopo la correzione di Blondel, accolta qui da Harnack, mentre il Cod. A, prima della correzione presentava Μοϋσέος, mentre dopo la correzione si leggeva Μωϋσέος.

[326] R. Goulet (op. cit., p. 74) riporta la notizia che qui <δὲ> viene aggiunto da Blondel, da Harnack e accolto dal francese nella sua edizione critica

[327] Secondo A.R. Sodano (op. cit., p. 15, nota 22) ci può essere «un probabile riferimento all'apocrifo IV (*Esdra* 14, 21-25), in cui Esdra scrive che, bruciata la Legge, Dio gli comandò di appartarsi per quaranta giorni per scrivere ciò che gli avrebbe dettato». Vedi anche W. Nestle, op. cit., p. 473 e G. Rinaldi, op. cit., p. 375.

[328] Traduco il verbo ἐκολάσθη nel significato di *sottoporre ad un castigo estremo*, cioè alla crocifissione, che era considerata la peggiore delle punizioni.

[329] Traduco il verbo βλασφημήσεις con il significato di *insultare* e non di *bestemmiare* in quanto essendo quest'ultimo, nel linguaggio parlato, un significato prevalentemente rivolto contro Dio, non si capirebbe fino in fondo la sottigliezza di Porfirio che sostiene, tramite l'oracolo della dea, che Gesù è un uomo pio, ma *sicuramente* non è Dio, nè il figlio di Dio.

[330] E. De Palma Digeser (*Lactantius, Porphyry and the Debate over Religious Toleration*, «Journal of Roman Studies. London: Society for the promotion of Roman Studies», 88 [1998], pp. 137-138) osserva che «Per Porfirio il culto di Gesù ha violato la tradizionale teologia Greco-Romana che ha insegnato che il supremo Dio non diventa uomo, ma che gli uomini potrebbero in qualche modo diventare divini. Quindi la reinterpretazione di Gesù fatta da Porfirio come un pio saggio, è inseparabilmente connessa con la sua affermazione dell'importanza del tradizionale sistema di culto. La nozione che il culto cristiano impedisce la religiosità tradizionale non dovrebbe essere visto come un luogo comune, poichè al tempo di Porfirio i culti civici includevano anche il culto imperiale, e fu la mancanza di volontà dei cristiani di partecipare a questi culti che ha fatto di loro l'obiettivo della persecuzione di Diocleziano».

[331] R. Goulet (op. cit., p. 140) fa notare che il copista, durante la revisione, aggiunse nel margine esterno τὸ conservato da Harnack sia in *Kritik des Neuen Testament,* cit., p. 44, che qui nel testo, mentre Blondel lo aveva cancellato.

[332] Nell'edizione critica del Nuovo Testamento a cura di A. Merk e G. Barbaglio (*Nuovo Testamento,* greco e italiano, a cura di, A. Merk e G. Barbaglio, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, p. 331) si

legge che nel Cod. D (*Cantabrigensis*), a (*Vercellensis*) e in Vittorino, è riportata, invece di φάγητε (presente qui nel testo riportato da Harnack), la variante λάβετε.

[333] Nell'edizione critica del Nuovo Testamento (*ibidem*) a differenza di μου (presente nel testo riportato da Harnack), si legge che nei Cod. D (*Cantabrigensis*), e (*Palatinus*), nel codice siriaco sinaitico, nella versione subachmimica e in Vittorino, è presente la variante αὐτοῦ.

[334] R. Goulet (op. cit., p. 140) riferisce che la lezione μύσους viene proposta da Blondel e accettata qui da Harnack, mentre il Cod. A riporta μίσους.

[335] R. Goulet (op. cit., p. 140) rifeisce che la lezione Θυέστειόν è stata aggiunta dal compilatore durante la revisione nel margine esterno.

[336] R. Goulet (op. cit., p. 140) accoglie la lezione Θρᾷξ di Harnack diversa da quella proposta da Blondel il quale aveva scritto Θρὰξ.

[337] R. Goulet (op. cit., p. 140) riporta la lezione di Blondel ἐνεφορήθη ripresa qui da Harnack, mentre il Cod. A riporta la lezione ἐνεφορίσθη ripresa da Harnack in *Kritik des Neuen Testament,* cit., pp. 46-48.

[338] G. Rinaldi (op. cit., p. 377) osserva che «Tereo, come narra Ovidio *metam.* 6, 421 segg. ed Igino, *fab.* 45, si rese colpevole di adulterio verso la moglie Progne insidiando la cognata Filomèla; per punizione Progne uccise il loro figlio e ne offrì in pasto le membra al marito inconsapevole. Nella triste e cruenta storia di Tieste e del fratello Atreo, invece, è quest'ultimo che, per vendicarsi del primo che gli aveva concupita la moglie e causato la morte del figlio, invita Tieste a pranzo ed offre proprio a lui, che ne era inconsapevole, le membra dei suoi figli uccisi. In tutte queste storie immorali, osserva appunto il pagano, chi divora carne umana non è consapevole di compiere tale nefandezza, mentre le esplicite affermazioni di Gesù suonano come un dichiarato invito pressante a tale tipo di contaminazione».

[339] R. Goulet (op. cit., p. 142) riferisce che la lezione Μυοτρώκτας si legge nel Cod. A dopo la correzione di Blondel; il Cod. A, prima della correzione presentava Μυοτρώκτους. Per quanto concerne gli Ftirofagi, essi, secondo Strabone 499, sono i *mangiatori di coni di pino*; i Rizofagi invece, secondo Diodoro, 3, 23, Strabone 770, Eliano, *De nat. anim.* 17, 40 sono i *mangiatori di radici*; gli Erpetositi sono i *mangiatori di serpenti*, mentre i Miotrocti sono i *mangiatori di topi*.

[340] G. Rinaldi (op. cit., p. 377) nota che «il pagano è consapevole di un'interpretazione allegorica e, per così dire, in chiave mistica, di quelle parole evangeliche da parte dei cristiani, ma, conformemente ad una ben attestata tradizione controversistica anticristiana che respinge *in toto* ogni tipo di esegesi allegorica delle scritture, dichiara

inaccettabile anche una tale esegesi dell'invito di Gesù nel Vangelo di Giovanni».

[341] R. Goulet, (op. cit., p. 142) riferisce che la lezione παρασκευάσας viene proposta da Blondel e accettata qui da Harnack anche se il tedesco in nota (6) ipotizza la lezione παρασκευάσασα, che viene accolta da Goulet nella sua edizione critica. Il Cod. A riporta invece παρασκεύσας.

[342] R. Goulet (op. cit., p. 142) riferisce che nel Cod. A si legge la lezione ὑπομείνῃ accolta da Blondel e da Goulet. Qui invece Wilamowitz congettura ὑπομενεῖ.

[343] R. Goulet (op. cit., p. 142) riporta la lezione presente nel Cod. A che è ἐπεκωμάκει, mentre Blondel riporta ἐπικωμάζει, lezione accettata da Blondel. Harnack invece in *Kritik Des Neuen Testament,* cit., pp. 46-48, congettura ἐπε<κε>κωμάκει riportato qui nel testo alla nota (8), mentre nel testo qui Harnack congettura ἐπικεκώμακε.

[344] S. Pezzella (op. cit., pp. 93-94) contesta la paternità porfiriana del frammento mettendolo a confronto con l'argomento sui popoli che praticano l'antropofagia contenuto in *De abstinentia,* IV, 21. A. H sostiene (*Human sacrifice in Greek religion. Three cases studies*, in AA. VV*., Le sacrifice dans l'Antiquité. Entretiéns sur l'antiquité classique,* 27, Vandoeuvres-Genève 1981, p. 227.), parlando dei sacrifici, che «l'avversione di Porfirio per *Giovanni* 6, 53, deve essere vista sullo sfondo della polemica anticristiana del tempo, quando le accuse di omicidi rituali erano dure a morire, come attesta Origene». Tra l'altro «Porfirio – osserva W. Nestle (op. cit., pp. 511-512) – trova gravissima ragione di scandalo anche nell'eucarestia, e specie nella concezione giovannea dell'ultima cena [...] Agli occhi di Porfirio tutto ciò è *più perverso di ogni perversione, più bestiale di ogni bestialità,* peggio del banchetto di Tieste. Anche se si vuole attribuire alla frase un senso simbolico, le parole stesse offendono l'orecchio e avvelenano l'anima: possono causare la più grave insania presso la folla influenzabile ed irriflessiva. È perciò che i sinottici le hanno soppresse. Quelle parole sono un pugno in faccia ad ogni cultura e nessun uomo educato in spirito nobile potrà mai accetarle». Infine G. Rinaldi (op. cit., p. 377) sottolinea che «degno di rilievo è il fatto che il pagano non riscontra nei sinottici le affermazioni di Gesù ed attribuisce questa deliberata omissione all'impossibilità di accettare queste parole che Matteo, Marco e Luca pure avrebbero riscontrato».

[345] Secondo A.R. Sodano (op. cit., p. 19) «anche le contraddizioni che si rilevano qua e là tra gli Evangelisti e a volte nello stesso Evangelista concorrono a sminuire e a vanificare il credo nei loro scritti e a rendere poco credibilile le basi del Cristianesimo.[...] *Latrat*

Porphyrius, incostantiae ac mutationis accusat – scrive Girolamo[…] il quale si arrampica questa volta su una spiegazione piuttosto ingenua: Porfirio ignora che tutti gli scandali vanno attribuiti alla carne». Vedi anche G. Rinaldi (op. cit., p. 379) e C. Moreschini, op. cit., p. 258.

[346] W. Nestle (op. cit., pp. 494-495) fa notare che «Il monoteismo cristiano ha la sua seconda limitazione nella dottrina relativa al diavolo. Questa idea originaria del dualismo persiano che nei tempi dopo l'esilio penetrò nel mondo giudaico e, attraverso la mediazione di questo, successivamente anche nel cristianesimo, era quel che vi potesse essere di più contrario alla mentalità ellenica». Vedi anche G. Rinaldi, op. cit., p. 381.

[347] Letteralmente l'espressione dovrebbe essere tradotta con *buttato giù* con il significato appunto di privare del potere il principe o il sovrano o l'imperatore.

[348] «Porfirio – osserva W. Nestle (op. cit., p. 495) – si rivolge particolarmente contro il Vangelo di Giovanni che con la sua netta opposizione tra regno della luce, della verità e del bene e regno delle tenebre, della menzogna e del male è visibilmente sotto l'influsso del parsismo. Egli domanda ironicamente come il *principe di questo mondo* (ἄρχον τοῦ κόσμου τούτου) *potrà essere giudicato* e dove mai potrà essere *gettato fuori*, quando pur non esiste altro universo? D'altra parte se si tratti di un principio intelligibile e privo di corpo, questo non può essere gettato in alcun luogo. Del resto anche il senso e la ragione del nome del diavolo, vale a dire calunniatore (διάβολος), gli sono del tutto incomprensibili e assurdi». Vedi anche G. Rinaldi, op. cit., p. 391.

[349] Si confronti questa frase con la prima linea del brano della *Demonstratio* (I, 1, 12) riportato all'inizio del frammento.

[350] W. Nestle (op. cit., p. 488) osserva che «Il cristiano pretende: *non indagare*, ma *anzitutto credi! la tua fede ti salverà. Credi se vuoi salvarti, oppure levati di mezzo.* I cristiani non vogliono dare né ricevere spiegazioni della loro fede, *bensì credono senza ragione.* Perciò anche per Porfirio il cristianesimo è *una fede infondata e non dimostrata* (ἄλογος καὶ ἀνεξέταστος πίστις) ed Eusebio inutilmente cerca di ribattere a questa obiezione». Di parere diverso sul concetto di fede cristiana è T.D. Barnes (*Raison et foi: critique païenne et réponses chrétiennes*, «Studia Philosophica: Annuaire de la Société Suisse de Philosophie». Verl. für Recht Geselschaft, Basel 1997, 56, pp. 183-209): essa non va confusa con la πίστις platonica, che designa una tappa conoscitiva senza alcun valore epistemico. La fede cristiana potrebbe avvicinarsi all'idea di credenza o di confidenza fondata sull'autorità. Purtroppo, a causa della perdita dei contributi cristiani

e classici il dibattito è noto in modo parziale». Vedi anche A.R. Sodano, op. cit., p. 14, nota 21.

[351] R. Goulet (op. cit., p. 308) riporta la lezione Τὸ μέντοι (tuttavia... cio che...) nel Cod. A, riportata da Blondel, J.B. PITRA (*Analecta Sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata,* t. I, Paris-Roma 1888, pp. 31-37) lo esclude; i codici Φ (*Parisinus graecus* 911, sec. X); X (*Parisinus Coislisianus* 93, sec. XI); Ψ (*Parisinus graecus* 1250, sec. XIV), Pitra («Sanctus Nicephorus ex Antirrheticis libris loca selecta», *Spicilegium Solesmense* I, 1852, pp. 302-335 e M. FEATHERSTONE, (*Opening scenes of the Second Iconoclasm: Nicephorus's* Critique *of the citations from Macarius Magnes*, «Revue des Études Byzantines», 60, 2002, pp. 65-112) scrivono Τὸ μέντοι.

[352] R. Goulet (op. cit., p. 308) riporta la notizia che la lezione μόνου θεοῦ καὶ τῆς πολυαρχίας è omessa nei codici Φ X Ψ.

[353] R. Goulet (op. cit., p. 308) specifica che la lezione ζητήσωμεν si legge nel Cod. A e in Blondel, mentre i codici Φ X Ψ riportano ζητήσομεν.

[354] R. Goulet (op. cit., p. 308) riporta la lezione ὡς presente oltre che qui nel testo anche nei codici Φ X Ψ, invece il Cod. A e Blondel riportano ὦν.

[355] R. Goulet (op. cit., p. 308) specifica che oltre ad Harnack anche il Cod. A e Blondel riportano la lezione οἶδας, mentre i codici Φ X Ψ presentano οἶσθα.

[356] R. Goulet (op. cit., p. 308) riporta la lezione ἀλλ' ὁ qui e nel Cod. A, X, Ψ, in Blondel e in Featherstone, mentre Φ e Pitra riportano ἀλλὰ.

[357] La traduzione letterale sarebbe: *come simili.* Qui R. Goulet (op. cit., p. 308) riporta la notizia che ἢ è stata qui corretta da Harnack da un errore di copiatura o di scrittura.

[358] R. Goulet (op. cit., p. 308) scrive che la lezione Ἁδριανὸς viene riportata oltre che qui nel testo di Harnack anche da Blondel, mentre i codici Φ X Ψ presentano Ἀδριανὸς. Infine il Cod. A contiene Ἁνδριανὸς

[359] R. Goulet (op. cit., p. 308) riporta la lezione ἢ qui nel testo, e nei codici Φ X Ψ, mentre nel Cod. A, in Blondel e in Harnack, *Kritik des Neuen,* cit., viene riportato καὶ.

[360] R. Goulet (op. cit., p. 308) specifica che qui Pitra (*Sanctus Nicephorus ex Antirrheticis libris loca selecta*) legge male ἐβασίλευσε riportando ἐβασίλευσεν. Qui Harnack riporta la lezione ἐβασίλευσε

[361] R. Goulet (op. cit., p. 308) sottolinea che Pitra (*Analecta Sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*) espunge <καὶ> τὴν.

[362] R. Goulet (op. cit., p. 308) riporta la lezione μονάρχης οὐκ ἂν

che si trova qui e nei codici Φ X Ψ, mentre nel Cod. A e in Blondel si legge οὐκ ἂν μονάρχης.

[363] R. Goulet (op. cit., p. 308) sottolinea che questo καὶ è un'aggiunta di seconda mano.

[364] «E Porfirio – osserva Nestle (op. cit., pp. 492-493) – pensa che se l'Antico e il Nuovo Testamento presuppongono i culti di altri dei all'infuori di quello giudaico-cristiano, ciò significa che Dio evidentemente abbia permesso quei culti. Sovrano unico (μονάρχης), infatti non è colui che esista da solo, bensì colui che regna su altri esseri simili, come l'imperatore romano; quindi è proprio la sovranità esclusiva di Dio a presupporre l'esistenza di una pluralità di esseri divini subordinati. A Porfirio potrebbe risalire, in sostanza, la filosofia della religione, elaborate da Giuliano. Secondo questa filosofia, la religione è comune per natura (φύσει) a tutti gli uomini e popoli e quindi non ha bisogno di essere imparata. La vera conoscenza di Dio però è naturalmente difficile ed è anche difficile a trasmettersi, benchè la contemplazione del cosmo aiuti a raggiungerla: il cielo è generalmente riconosciuto per sede della divinità. Come i popoli, ciascuno secondo la propria razza, sono diversi per aspetto e per linguaggio, così sono diversi anche per religione. Le leggi e i costumi, anche quelli religiosi, sono, presso ogni popolo, un'opera della natura umana: selvaggi, in un caso, e disumani, civilizzati e umanitari in un altro caso. La difficoltà della conoscenza di Dio spiega anche molti miti strani e incredibili. Ma da tutto ciò bisogna distinguere dio stesso (αὐτὸς ὁ θεός), alla cui volontà tuttavia evidentemente corrisponde la venerazione delle molte e diverse divinità popolari, dato che essa non l'ha mai impedita. Lo conferma anche l'Antico Testamento».

[365] R. Goulet (op. cit., p. 310) riporta la notizia che la lezione Εἰ γὰρ si trova nei codici A, Φ X Ψ e qui nel testo di Harnack. Blondel invece riporta εἰ γοῦν.

[366] R. Goulet (op. cit., p. 310) riporta la variante nel cod. X e in Featherstone (op. cit.) in παριστάναι.

[367] R. Goulet (op. cit., p. 310) scrive che la lezione ὑφ' Ἑλλήνων si trova nel Cod. A, in Blondel e qui nel testo di Harnack; diversamente nei codici Φ X Ψ si trova ὑπὸ Ἑλλήνων.

[368] R. Goulet (op. cit., p. 310) scrive che il lemma ἄλλως si trova nei codici Φ X Ψ scritto di una seconda mano a margine del codice

[369] R. Goulet (op. cit., p. 310) riporta che la lezione τῆς τοῦ θεοῦ προσηγορίας è presente nel Cod. A, nei codici Φ X Ψ, il codice Ψ prima della correzione in Blondel e qui nel testo di Harnack. Nel codice Ψ dopo la correzione troviamo la lezione ἡ τῆς τοῦ θεοῦ προσηγορίας

riferendo ἡ e θεοῦ alla dea Atena, mentre Dübner (apud Pitra (*Sanctus Nicephorus*, cit.) riporta τὸ τῆς τοῦ θεοῦ προσηγορίας.

[370] R. Goulet (op. cit., p. 310) riferisce che Blondel e Harnack in *Kritik des Neuen*, pp. 86-88, cit. e lui stesso riportano ἀναιρεῖται < τι >. Qui invece Harnack omette τι.

[371] R. Goulet (op. cit., p. 310) riporta la lezione θεοὺς εἴτε ἀγγέλους τις αὐτοὺς presente nel Cod. A, in Blondel. La lezione si trova uguale qui, nel testo di Harnack, e nella edizione critica di Goulet; invece nei codici Φ Χ Ψ si legge la lezione θεοὺς τις αὐτοὺς εἴτε ἀγγέλους.

[372] R. Goulet (op. cit., p. 310) riporta il lemma οὐ πολὺ presente nel Cod. A e nel cod. X; i codici Φ e Ψ presentano ὃ πολὺ. Nel testo di Harnack e nell'edizione critica di Goulet leggiamo il lemma presente nel Cod. A e in Blondel.

[373] R. Goulet (op. cit., p. 310) riporta la variante πλανᾶσθαι nel codice X.

[374] *Ibidem,* riporta la variante μέτε nei codici ΦΧΨ.

[375] Il verbo γαμίζονται si trova nei codici B S Ls D Θss 1r 1424s 1293 348r 047s 660 Λr, in Clemente Alessandrino e Origene di Alessandria.

[376] R. Goulet (op. cit., p. 310) riporta il lemma βρέτας che si trova in Blondel, nei codici ΦΧΨ, qui nel testo di Harnack; nel Cod. A e in Harnack (*Kritik des Neuen*, pp. 86-88, cit.) viene riportato il lemma σέλας (in nota la dicitura «fort. recte».

[377] R. Goulet (op. cit., p. 310) scrive che la lezione οὐδ' εἴ τι μέρος manca nei codici ΦΧΨ.

[378] R. Goulet (op. cit., p. 310) riporta la lezione ἀκρωτηριασθείη nel codice Φ dopo la correzione e X corretto in loco, Magnus Crusius, Pitra (*Analecta Sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*), Featherstone (op. cit.); ἀκροτηριασθείη si trova in Φ prima della correzione; Pitra (*Sanctus Nicephorus ex Antirrheticis*, cit.) propone ἀκρωτηριασθείσης, mentre Dübner (apud Pitra, *Sanctus Nicephorus ex Antirrheticis*, cit.) preferisce ὡς ἀκρωτηριασθείσης. Goulet, nella sue edizione critica adotta il lemma ἀκρωτηριασθῇ, mentre Harnack qui preferisce ἀκρωτηριασθείη.

[379] R. Goulet (op. cit., p. 310) riporta il lemma ἕνεκα nel Cod. A e in Blondel, mentre i codici ΦΧΨ riportano ἕνεκεν. Qui Harnack riporta ἕνεκα.

[380] R. Goulet (op. cit., p. 310) scrive che ἱδρύθησαν viene riportato dal Cod. A, X e da Blondel e qui nel testo da Harnack; i codici Φ Ψ presentano invece ἱδρύνθησαν.

[381] R. Goulet riporta la notizia che la lezione da ὑπὲρ τοῦ τοὺς φοιτῶντας fino a ὧν ἕκαστος χρῄζει viene qui corretta da Wilamowitz:

infatti Harnack in *Kritik des Neuen,* cit., pp. 86-88, riporta ὑπὲρ τοῦ <τοὺς> φοιτῶντας ἐκεῖσε [τους] προσιόντας εἰς ἔννοιαν γίνεσθαι κτλ. Nella sua edizione critica invece Goulet scrive ὑπὲρ τοῦ φοιτῶντας ἐκεῖ τοὺς εἰσίοντας εἰς ἔννοιαν γίνεσθαι τοῦ θεοῦ ἢ σχολὴν ἄγοντας καὶ τῶν λοιπῶν καθαρεύοντας κτλ. attenendosi al Cod. A.

[382] Wilamowitz ha voluto qui cambiare il detteto del Cod. A: infatti qui il testo originale riporta ἐκεῖ τοὺς εἰσίοντας (ed entrando lì); i codici ΦΧΨ e Blondel invece scrivono ἐκεῖσε τοὺς προσίοντας; Harnack in *Kritik des Neuen.* cit. nota che «*verba* τοὺς προσίοντας (εἰσίοντας) *glossam redolere videntur*». Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 312.

[383] Nel Cod. A, nel cod. Ψ dopo la correzione, in Blondel e in Pitra (*Analecta Sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata* cit.) prima di σχολὴν si trova ἤ; nei codici ΦΧ, Ψ prima della correzione, Featherstone si legge invece εἰ, mentre Pitra in (*Sanctus Nicephorus ex Antirrheticis*, cit.) omette εἰ. Cfr. R. Goulet (op. cit., p. 312).

[384] Il testo qui riportato da Harnack, corretto da Wilamowitz, e accolto anche da Blondel (τὸ λοιπὸν); i codici A ΦΧΨ, Harnack (*Kritik des Neuen*, cit., pp. 86-88), Scheidweiler presentano il lemma τῶν λοιπῶν. Duchesne e Hauschildt scrivono τῶν ῥυπῶν. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 312.

[385] Nel Cod. A e in Ψ si trova αἰτοῦντας come nel testo riportato da Harnack, il codice X invece riporta αἰτούντας, mentre Φ riporta αἰτοῦντα. R. Goulet (op. cit., p. 312) riferisce che Pitra «*item leg. apud* ΦΧΨ *ex errore*».

[386] Harnack nel testo, insieme a Wagenmann, riporta la lezione παρ' αὐτοῦ; invece il Cod. A, i codici ΦΧΨ, Blondel e Goulet (op. cit., p. 312) accolgono παρ'αὐτῶν.

[387] Harnack insieme a Blondel, ai codici ΦΧΨ, a Goulet (op. cit., p. 312), presenta il lemma ἕκαστος, il Cod. A invece riporta ἕκαστα.

[388] Il lemma κατασκευάσει qui riportato da Harnack, si trova anche nel Cod. A, in Blondel in Pitra (*Sanctus Nicephorus ex Antirrheticis*, cit.) presso Niceforo e in Goulet (op. cit., p. 312); invece nei codici ΦΧΨ, in Pitra (*Analecta Sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata* cit.) e in Featherstone viene riportato κατασκευάσειε.

[389] Qui Harnack insieme a Duchesne e Goulet (op. cit., p. 312) riportano il lemma αὐτὸν, invece il Cod. A, i codici ΦΧΨ, Blondel e Harnack (*Kritik des Neuen*, cit., pp. 86-88) riportano αὐτῳ.

[390] Nel testo Harnack riporta μέλη come il Cod. A, Blondel, Goulet (op. cit., p. 312), mentre i codici ΦΧΨ presentano μέρη.

[391] Nel testo Harnack accoglie il lemma φέρειν presente nel Cod. A, Blondel, Pitra, Featherstone e Goulet (op. cit., p. 312), invece i codici ΦΧΨ riportano φέρει.

[392] Il Cod. A insieme a Blondel e qui nel testo di Harnack presenta il lemma τιμὴν, a differenza dei codici ΦΧΨ e di Harnack (*Kritik des Neuen*, cit., pp. 86-88) che presentano τιμῆς. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 312.

[393] Nel testo Harnack, seguendo il Cod. A i codici Φ Ψ accoglie il lemma εἰκότως, a differenza del codice X che presenta εἰκότος. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 312.

[394] Il testo di Harnack presenta la lezione θεοῦ ἔνι δ' ἐξ ἑτέρου presente nei codici A ΦΧΨ in Blondel e in Goulet (op. cit., p. 312), invece in *Kritik des Neuen*, cit., pp. 86-88, Harnack aveva proposto θεοῦ, ἔνι ἐξ ἑτέρου κτλ.

[395] Il lemma λόγου viene omesso solo nei codici ΦΧΨ.

[396] Nel testo Harnack adotta, il lemma φάσκων, presente anche nel Cod. A, nei codici ΦΧΨ, e in Blondel, Scheidweiler invece, come Goulet (op. cit., p. 312) adotta καὶ φάσκοντος.

[397] Nei codici ΦΧΨ e nell'edizione critica di Goulet (op. cit., p. 312) vi è l'aggettivo λιθίνας dopo πλάκας, aggettivo omesso nel testo di Harnack, nel Cod. A, e in Blondel.

[398] Nel testo di Harnack si legge il lemma οἴκους, presente nel Cod. A, nei codici Φ Ψ, in Goulet (op. cit., p. 312), nel codice X si trova la variante εἴκους.

[399] Harnack accoglie il lemma εἰς scritto nel Cod. A in seconda mano, adottato anche da Blonde, dai codici ΦΧΨ, e da Goulet (op. cit., p. 312). Il Cod. A prima della revisione del copista, portava invece καὶ.

[400] Harnack presenta il lemma τοῦ κυρίου presente nei codici ΦΧΨ e in Goulet (op. cit., p. 312), omesso nel Cod. A.

[401] «La difesa di Porfirio (*scil.* delle statue) – osserva Sodano (op. cit., pp. 8-9) – s'inserisce nell'interpretazione *fisica*, naturalistica del culto. Le immagini e gli altri simboli venerati nei templi sono scritture figurate: il cristallo, il marmo di Paro, l'avorio guidano il pensiero del credente alla luminosità del divino; l'oro lo conduce a considerare la purezza del fuoco, perché è metallo non soggetto a contaminazione; la pietra nera significa l'invisibilità della natura divina, la raffigurazione umana degli dei, nella loro bellezza e negli aspetti più differenti, è simbologia della razionalità del divino, dell'inviolabilità delle sue belle forme, della sua divinità». Per quanto concerne l'uso e la fabbricazione delle statue Dodds (op. cit., pp. 355-356) sottolinea che «La fabbricazione di statuette magiche degli dei non era industria nuova, né monopolio dei teurgi; si basava, in ultima analisi, sulla credenza primitiva e diffusa nella συμπάθεια naturale che lega l'immagine al suo originale, la stessa credenza su cui si fonda l'uso magico di immagini umane a scopo di maleficio. Suo centro di diffu-

sione era evidentemente l'Egitto, ove era radicata nelle idee religiose locali[…] l'arte di produrre queste statue, imprigionando entro immagini consacrate, con l'ausilio di erbe, gemme e profumi, le anime di demoni o angeli, fu scoperta dagli antichi Egizi[…] I papiri magici danno ricette per costruire tali immagini ed animarle.[…] Dal I secolo d.C. in poi si comincia ad aver notizia della fabbricazione privata e dell'uso magico di immagini analoghe, fuori dall'Egitto. Nerone ne possedeva una, dono di *plebeius quidam et ignotus*, che lo avvertiva delle congiure (Svetonio, *Nero*, 56)[…] nel III secolo Porfirio citava un oracolo di Ecate che fornì istruzioni per fabbricare una immagine che avrebbe procurato al fedele una visione della dea in sogno. Ma la vera voga di quest'arte venne più tardi, sembra ad opera di Giamblico, che senza dubbio la ritenne una difesa efficacissima nel tradizionale culto delle immagini, contro i sarcasmi dei critici cristiani. Mentre sembra che nel Περὶ ἀγαλμάτων di Porfirio non si sostenesse affatto che gli dei sono in certo senso presenti nelle proprie immagini simboliche, Giamblico, nella sua opera dal titolo analogo, si proponeva di dimostrare *che gli idoli sono divini e pieni di presenza divina*». G. Rinaldi (op. cit., pp. 309-310) sostiene che «la difesa del culto delle immagini nel brano sopra riportato è in piena sintonia con la tesi centrale del trattato *Sulle immagini* di Porfirio, al quale non sono estranee intenzioni anticristiane. Tuttavia il particolare, contenuto in questo brano, secondo il quale i cristiani son soliti elevare "enormi costruzioni" mi persuade ulteriormente della natura eclettica delle argomentazioni pagane riportate da Macario; l'affermazione, infatti, mi sembra riflettere una situazione post-costantiniana piuttosto che dell'epoca di Porfirio».

[402] Harnack accoglie la lezione κοῦφος presente in Blondel e in Goulet (op. cit., p. 312) a differenza del Cod. A che riporta κούφως

[403] Il testo di Harnack presenta il lemma χορίου a differenza di *Kritik des Neuen*, cit., p. 90, dove il tedesco scrive χωρίου; Blondel invece suppone χόριον, mentre il Cod. A presenta χωρίον.

[404] L'articolo τῶν viene aggiunto in seconda mano a margine. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 312.

[405] Traduco εὐσεβεία con *rispetto e amore per gli dei* anzichè con *pietà* perchè mi sembra più adatto al contesto.

[406] Wilamowitz qui accoglie il lemma πολύσεπτον, a differenza di Goulet (op. cit., p. 314) che scrive πολύοπτον.

[407] Il lemma ὧδε si trova nel Cod. A, nel testo di Harnack e nell'edizione di Goulet (op. cit., p. 314). Blondel invece lo aveva eliminato.

[408] Harnack presenta la lezione ἐξ ὧν ἴσμεν ἐν τῷ seguito anche

da Goulet (op. cit., p. 314); Scheidweiler invece scrive: ὡς ἴσμεν ἐξ ὧν λέγει ἐν τῷ.

409 Blondel elimina la congiunzione καὶ. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 314.

410 Solo Scheidweiler dopo Μωσῆς aggiunge il lemma <μάρτυς> oppure <μαρτυρεῖ>. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 314.

411 Harnack, Blondel e Goulet (op. cit., p. 314) accolgono il lemma τυγχάνοι, mentre il Cod. A presenta τυγχάνει.

412 G. Rinaldi (op. cit., pp. 152-153) sottolinea che «questo brano sviluppa con dovizia di citazioni bibliche, lo stesso ragionamento avanzato da Giuliano in cui la credenza cristiana nell'esistenza di un solo Dio (esclusivista, inoltre, e geloso) è infondata poichè la Scrittura afferma (in modo più o meno esplicito) l'esistenza di altri dei anche se non è di questi che prescrive il culto. In realtà i pagani tendevano a identificare gli angeli della tradizione giudaico-cristiana con i loro dei».

413 Moreschini osserva (op. cit., p. 269) che «Secondo Porfirio i cristiani aborrono i riti sacrificali in onore delle divinità pagane con le vittime, gli incensi e tutti gli altri elementi del culto, ma è Dio stesso che sembra avere dato inizio a queste pratiche nei tempi antichi. Agostino riconosce l'origine scritturistica di questa obiezione, che secondo lui si ispira al racconto relativo a Caino e Abele che offrono a Dio i frutti della terra e le primizie del bestiame (Gen. 4, 3 seg.). Inoltre, il vescovo di Ippona insiste sul fatto che i cristiani non condannano tanto il sacrificio in sé, che essi rispettano trattandosi di un antico istituto, quanto il fatto che i pagani rivolgono questa devozione invece che a Dio ai demoni malvagi, sprofondando nell'idolatria. Del resto i sacrifici sono più utili agli uomini che a Dio, in quanto prefigurazioni di realtà superiori ed eterne». Inoltre Nestle (op. cit., p. 508) sottolinea che «abbandonando il sacrificio a Dio, prescritto tuttavia dall'Antico Testamento, i cristiani non possono giustificarsi con il semplice pretesto che non è permesso sacrificare fuori Gerusalemme: anche Elia ha sacrificato sul Carmelo». Commentando il contenuto del brano G. Rinaldi (op. cit. p. 167) nota che «se la *quaestio* va attribuita a Porfirio andrà conseguentemente intesa non come una difesa dei sacrifici, ma come il tentativo di cogliere i cristiani in contraddizione con le Scritture giudaiche da loro pur ritenute normative. La dichiarazione sui sacrifici del pagano confutato da Macario di Magnesia [...] ci lascia pensare che anche qui il testo pagano tenuto presente da Macario contenga argomentazioni non porfiriane».

414 «Porfirio – secondo Nestle (op. cit. p. 508) – vede nella penetrazione del cristianesimo la ragione per cui gli dei soccorritori hanno abbandonato l'impero».

[415] C. Moreschini (op. cit. pp. 268-269) nota che «la seconda questione di origine porfiriana esposta nella lettera agostiniana riguarda il ritorno della venuta di Cristo che comportò l'esclusione della salvezza di così tante generazioni di uomini. Nella sua risposta, Agostino da una parte fa notare che la stessa obiezione potrebbe benissimo essere avanzata a proposito del culto degli dei pagani. In realtà, però, la possibilità della salvezza è stata offerta continuamente agli uomini, in quanto il Verbo, coeterno al Padre, ha esercitato continuamente la sua funzione ben prima dell'incarnazione. Vi furono perciò già prima dei tempi cristiani degli uomini che ne percepirono l'esistenza e, vivendo in maniera santa e pia, meritarono la salvezza delle loro anime, cosa che invece non avvenne per coloro che vissero nel culto degli dei pagani». Inoltre G. Rinaldi (op. cit., p. 393) sottolinea che «il ritardo della venuta di Cristo nell'arco della lunga storia dell'umanità costituisce un argomento ricorrente nella polemica anticristiana. Esso si collega e, cronologicamente, sembra far seguito alla ben diffusa accusa mossa ai cristiani di essere *hesterni*, cioè di costituire un gruppo religioso di recente formazione. Prima ancora che ai cristiani l'accusa di essere comparsi solo di recente alla ribalta della storia era stata rivolta anche ai giudei». Vedi anche A.R. Sodano, op. cit., p. 23.

[416] Preferisco tradurre *gentes* con *pagani* in quanto il contesto dell'obiezione sottolinea come, per colpa di Cristo, molti pagani che non lo hanno conosciuto, non si sono potuti salvare.

[417] È chiaro lo spirito sarcastico dell'obiezione porfiriana. Cfr. C. Moreschini, op. cit., p. 259 e A. R Sodano, op. cit., p. 24, nota 37.

[418] C. Moreschini (op. cit., p. 260) «anche lo scritto di Metodio che, secondo Girolamo (*Lettera* 70, 3), conteneva diecimila righe, è andato completamente perduto. Si è creduto di rinvenire dei frammenti in tre estratti di un'omelia attribuita a san Metodio sulla croce e sulla passione, dalla quale Harnack ha estratto due brani che discutono della natura di Dio e della crocifissione di Gesù. V. Bucheit, però, sulla base di un serrato confronto stilistico tra i frammenti in questione e le opere attribuibili con certezza a Metodio di Olimpo, è giunto alla conclusione che questi brani siano spuri e appartengano forse ad un anonimo Metodio vissuto nel IX secolo». Anche W. Nestle (op. cit., p. 496) osserva che «anche se i filosofi distinguono tra ciò che è terrestre e ciò che è celeste, tra umano e divino, tuttavia entrambe queste parti solo insieme costituiscono il *cosmo,* eterno ordinamento universale *non creato da alcun dio né da alcun uomo.* Per i Greci una *creatio ex nihilo* non è meno inconcepibile di una fine assoluta del mondo».

419 Come nota Harnack, da un punto di vista sintattico, questo dativo plurale è poco chiaro: ho provato a tradurlo con *separato* nel senso che il Cristo venne contenuto in un corpo *diverso* dal suo, cioè quello di Maria. Potrebbe forse essere un errore di trascrizione del testo?

420 Il vescovo di Ippona tenta di rispondere all'obiezione scaturita dalla lettura del libro dell'*Ecclesiaste,* 4, 8, ma le sue risposte sono poco convincenti. «In ogni caso – dice Moreschini (op. cit., p. 270) – il vescovo di Ippona propone una breve risposta basata su un passo dei *Proverbi* attribuiti a Salomone (8, 25), in cui egli identifica la Sapienza, che in quel versetto dice di essere stata generata prima di tutti i monti con Gesù, che altro non è che la Sapienza di Dio». Vedi anche W. Nestle, op. cit., p. 494. Per quanto concerne il brano riportato da Harnack probabilmente, secondo G. Rinaldi, il Porfirio citato dallo scrittore siriaco Ebed Jesu (morto nel 1318) nel quale si legge: «*Theodorus Mopsuestenus Ecclesiasten uno libro exposuit deprecante Porphyrio*», non sarebbe il filosofo di Tiro, ma bensì il Porfirio di Antiochia a cui Teodoro dedicò il *Commentario a Giovanni.* Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 192.

421 G. Rinaldi (op. cit., p. 361)sottolinea che anche i giudei alessandrini accettavano il Verbo come figlio di Dio anche se «pur potendosi determinare una certa convergenza tra giudei ellenistici e pagani d'ispirazione medio e (neo) platonica, nessuno tra questi avrebbe mai accettato d'identificare questo Logos divino con la persona storica di Gesù anche in considerazione della sua morte ignominiosa. Agostino in *enarr. in Ps* 43, 14, 7 afferma che ancora alla sua epoca nella dispute tra cristiani e giudei, questi ultimi solevano ingiuriare i primi dicendo "morirai nel modo com'è morto Gesù" proprio perchè avevano orrore della morte in croce». Vedi anche C. Moreschini, op. cit., p. 258 e W. Nestle, op. cit., p. 494.

422 Harnack riporta nel testo la lezione καὶ τὸν Παῦλον δὲ λέγειν, mentre Blondel e R. Goulet (op. cit., p. 250) presentano ὡς τὸν Παῦλον δὲ λέγειν.

423 Prima di πεπλανημένος si trova la particella μὲν aggiunta in seconda mano in margine. Cfr. R. Goulet (op. cit., p. 250).

424 A differenza di τῶν Χριστιανῶν, riportato qui nel testo, Harnack in *Kritik des Neuen*, cit., p. 82, scrive in nota τοῦ Χριστιανοῦ. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 252.

425 «Anche a Porfirio – osserva Nestle (op. cit., p. 511) – sembra estremamente strano che il cristianesimo si occupi solo degli ammalati, cioè dei peccatori». G. Rinaldi (op. cit., p. 341) osserva che «l'autore pagano dapprima rimprovera a Gesù la sua tarda comparsa

nel corso della storia: se egli è venuto per i deboli, allora perchè non è comparso prima visto che di “deboli” nella storia ve ne sono stati sempre? Quindi si passa ad un’ostentazione di disprezzo per il carattere popolare della religione cristiana».

[426] Harnack nel testo riporta il lemma proposto da Blondel e accolto da Goulet (op. cit., p. 306), il Cod. A invece riporta ἐνμέτρῳ λόγου.

[427] Traduco κορυθαίολος con *impetuoso* anzichè con *scotitore dell’elmo* in quanto il contesto contrappone il carattere instabile di Ettore, che è quindi anche *impetuoso,* alla prescrizione di Omero di calmare l’ardore in quanto questo era disciplinato, controllato.

[428] Harnack riporta nel testo Ἀλλὰ ταῦτα τίνες come il Cod. A e Blondel, mentre Goulet (op. cit., p. 306) corregge con Ἀλλὰ ταῦτά τινες

[429] R. Goulet (op. cit., p. 306) riferisce la notizia che il lemma ἀλλὰ è stato è stato aggiunto dal compilatore durante la revisione a margine.

[430] Il lemma ἡμῶν non si trova nel codice sinaitico mentre si trova nel frammento papiriaceo n° 46, nei codici SA 6 Ps D 88s 623 pl. 920-177 642 e i restanti manoscritti; in Ireneo, Tertulliano. Nel testo dell’*Apocritico* viene aggiunto in seconda mano da Blondel e accolto da Harnack. Nell’edizione critica di Goulet (op. cit., p. 306) scompare.

[431] Harnack preferisce usare il lemma ῥᾷον anche se Wilamowitz propone ῥᾴδιον; Goulet (op. cit., p. 308), nella sua edizione critica, accoglie ῥᾷον.

[432] Harnack nel testo, come Blondel, riporta il lemma οἶδεν, mentre il Cod. A presenta εἶδεν.

[433] Cfr. G. URSO, *Purificazione e perdono: una polemica fra pagani e cristiani. Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico,* a cura di M. Sordi, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 249-266. Cfr. W. Nestle, op. cit., p. 511 e G. Rinaldi, op. cit., p. 473. Uno degli attacchi più duri che si potesse fare al cristianesimo concerneva proprio il lavaggio battesimale secondo cui era sufficiente pentirsi ed essere battezzato per ottenere il perdono di Dio. Secondo i pagani questo aspetto poteva avere pericolosi risvolti giuridici e sociali in quanto toglieva non solo il timore della pena e la forza della legge, ma istigava a commettere azioni contro l’ordinamento giuridico. Ancora ai tempi di Zosimo il tema del battesimo viene utilizzato contro l’imperatore Costantino il quale, macchiatosi del duplice delitto contro il primogenito Crispo e la moglie Fausta, sospettati di aver avuto una relazione sentimentale, non avendo ottenuto il perdono da nessuna

religione presente nell'impero di allora per una simile nefandezza, si rivolge al cristianesimo. Cfr. Zos. *Hist. Nov.* II, 29, 3-4.

[434] G. Rinaldi (op. cit., p. 511) riferisce sull'*Apocalisse* di Pietro che essa «ebbe nell'antichità un'ampia diffusione giungendo spesso ad essere considerata un testo canonico. Il cosiddetto canone muratoriano, un elenco di libri ritenuti canonici la cui composizione viene generalmente collocata a Roma negli ultimi anni del II secolo d.C., la ritiene ispirata al pari dell'*Apocalisse* giovannea. Un elenco latino (sec. III-IV) inserito nel *Codex Claramontanus* prima dell'*Epistola agli Ebrei* ricorda il nostro testo alla pari degli altri libri del Nuovo Testamento informandoci che la sua lunghezza era di 270 stichi [uno στίχος equivaleva a 36 lettere]». Pur non essendo considerato un testo canonico, essa ebbe molta diffusione specialmente in Palestina: il fatto che venga citata da un pagano, secondo Rinaldi (*Ibidem*) «costituisce una testimonianza *esterna* che attesta l'alta autorità di cui godette lo scritto nell'antichità cristiana. Nonostante tale ampia diffusione fu soltanto nel 1886 che ad Akhmîm, nell'Alto Egitto, fu trovato un manoscritto pergamenaceo che ne conteneva buona parte del testo greco. Il testo completo fu invece ritrovato nel 1910 in traduzione etiopica».

[435] È interessante notare che qui, come nel successivo frammento, vi è una citazione dell'*Apocalisse* di Pietro. Ci si è chiesti come mai qui il polemista usi un'opera considerata apocrifa per attaccare il cristianesimo. A questa domanda risponde F. CORSARO (*L'*Apocritico *di Macario di Magnesia e le Sacre Scritture*, «Nuovo Didaskaleion», 7 [1957], p. 20) secondo cui l'Apocalisse in questione era già «molto diffusa nel II secolo; quella che oggi è considerata un'opera apocrifa, fu usata come canonica da Clemente Alessandrino, ma Eusebio (*H.E.* III, 3. 2; III, 25. 4; IV 3. 2) la relegò tra gli ἀντιλεγόμενα, seguito in ciò da Girolamo (*De vir. inl.)*». Dal fatto che qui si usi un testo anteriore alla esclusione dai canonici, fatta da Eusebio e da Girolamo, Harnack deduce che questo può essere un elemento valido per la dimostrazione che il polemista in questione stia usando una fonte sicuramente porfiriana. Tuttavia, osserva Corsaro (op. cit., p. 22) proprio perchè era un libro apocrifo, era molto strano che il polemista, per colpire il cristianesimo, utilizzasse un libro considerato non canonico. È probabile che Macario abbia ripreso delle obiezioni che nel momento in cui venivano formulate, vedevano l'*Apocalisse* di Pietro come libro canonico. Tuttavia, conclude Corsaro (*ibidem*), se è pur vero che «non è da escludere che un pagano adducesse tratti di un libro apocrifo, conoscendolo per apocrifo, però io non credo che sarebbe stato troppo producente attaccare il cristianesimo attraverso

opere non riconosciute come ispirate. La presenza delle due citazioni (nell'*Apocritico*) presupporrebbe dunque la canonicità dell'opera con tutte le conseguenze che ne derivano. Conseguenze però che nel caso del *corpus* delle obiezioni vanno ridotte notevolmente, in quanto esso è troppo composito e stratificato perchè uno o due elementi possano testimoniare per tutto il complesso». Da tutto ciò Corsaro (op. cit., p. 23) deduce che il polemista come persona non esiste; si tratta solo di un *corpus* di obiezioni anticristiane stratificate nel tempo a cui Macario, dopo esseresene impossessato, ha dato una parvenza di disputa dialettica, organizzando una *fabula scenica* per rendere il tutto più reale.

[436] Harnack segue la lezione δέ τί presente nel Cod. A e in Blondel; Goulet invece (op. cit., p. 248) accoglie la correzione di Duchesne in δὲ τί.

[437] Harnack, seguendo Crafer, accoglie la lezione οὕτω θαυμαστοῦ, οὕτω μεγάλου, per cui i due genitivi dovrebbero essere legati a αὐτοῦ; invece il Cod. A, Blondel e Goulet (op. cit., p. 248) presentano οὕτω θαυμαστόν, οὕτω μεγάλα. In queso caso invece i due accusativi dovrebbero essere legati a τινα.

[438] Il codice B 892 D 517 544, altri dopo il 348 (*Mediolanensis*), 998 270, Eusebio, Cirillo di Alessandria presentano la variante παρελευσεται.

[439] Harnack riporta il lemma ποῖος presente in Blondel e accolto anche da Goulet (op. cit., p. 248), mentre il Cod. A presenta ποῖα.

[440] Harnack qui corregge il Cod. A che riporta τὰ ἑαυτῶν τέκνα, di cui l'ultimo lemma scritto in margina da una mano recente, elidendo τέκνα. Anche Goulet (op. cit., p. 248) segue l'emendamento di Harnack.

[441] I codici Ta 33s D Θ 13r 185 348 e altri, 213r 245 472s Λr 397 e c, versione siriaca pesitta, armena, georgica, copte, sono gli unici a presentare al posto di ποιεῖν, come si legge nel testo, λαμβάνειν seguito dalla lezione ἀφ ἑαυτοῦ.

[442] Harnack accoglie il lemma ἔπιδε proposto da Blondel, a differenza del Cod. A che riporta ἐπεῖδε. Anche Goulet (op. cit., p. 248) riprende la proposta di Blondel.

[443] Harnack aggiunge al testo il lemma σου, mentre nell'edizione critica di Goulet (op. cit., p. 248) viene aggiunta la lezione σου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

[444] Il Cod. A in seconda mano e Blondel presentano ὑποπόδιον, che viene accolto qui da Harnack e da Goulet (op. cit., p. 248). Il Cod. A presenta invece ἐμπόδιον.

[445] W. Nestle (op. cit., p. 500) sottolinea che: «dicendo che *il cielo*

verrà arrotolato come un rotolo di papiro e gli astri cadranno come le foglie dalla vite e dal fico, l'autore dell'apocalisse contraddice alla parola del profeta, che *il cielo è il trono di Dio e la terra lo sgabello sotto i suoi piedi.* Tracotanti sono del resto anche le parole attribuite a Gesù: *Cielo e terra passeranno, ma le mie parole non passeranno*». Vedi anche G. Rinaldi, op. cit., p. 206.

[446] È molto probabile che qui il filologo Porfirio leggendo *Atti* 3, 21 (ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως [egli deve essere accolto in cielo fino ai tempi dell'*apocatastasi*]) abbia notato una forte matrice stoica travisata nel concetto di resurrezione cristiana.

[447] In questo caso – dice Moreschini (op. cit., p. 269) – il neoplatonico faceva notare la contraddizione esistente tra quei passi evangelici che contengono minacce di punizioni eterne (*Mc.* 16, 16; *Gv.* 3, 18) e le affermazioni di Gesù (conservate in *Mt.* 7, 29 che alludono invece ad una misura nel giudizio a seconda delle colpe commesse. Rispondendo il vescovo di Ippona argomenta che l'errore del suo avversario risiedeva nel fatto che egli considerava il concetto di misura strettamente correlato alla nozione di tempo, trascurando invece il fatto che lo stesso concetto si applica anche ad altre dimensioni». Vedi anche W. Nestle, op. cit., p. 515 e A. R. Sodano, op. cit., p. 19. G. Rinaldi (op. cit., p. 410) molto opportunamente nota che «molti pagani probabilmente dovevano trovare inaccettabile non tanto la prospettiva di sofferenze ultraterrene ma il fatto che i cristiani destinavano con gran sicurezza a queste tutti i non appartenenti alla loro religione per il fatto stesso che non vi appartenevano».

[448] Il polemista si riferisce all'incredulità di Tommaso.

[449] C. Moreschini (op. cit., p. 259) fa notare che «secondo Porfirio il modello non potrebbe essere costituito dalla resurrezione di Cristo, per via della sua natura del tutto particolare di uomo non concepito attraverso un'unione carnale. Ma nemmeno quella di Lazzaro potrebbe costituire un modello di resurrezione futura per gli uomini, dal momento che essa avvenne quando il suo corpo non si era certo ancora consumato e putrefatto, come invece accadde per le successive generazioni di uomini. Inoltre, secondo il filosofo di Tiro, contraddicono le affermazioni riguardo alla natura del tutto beata e pura del corpo risorto i passi evangelici nei quali si dice che Gesù risorto prese del cibo e mostrò delle ferite». «Nella sua risposta Agostino – continua C. Moreschini (op. cit. p. 268) – argomenta che la resurrezione finale degli uomini seguirà il modello di Cristo, che, una volta risorto, vive in eterno, a differenza di Lazzaro che risorse per poi morire di nuovo. La nascita del tutto differente da quella di tutti gli altri

uomini di Gesù non è un argomento contro il fatto che gli uomini risorgeranno seguendo il suo modello, perché egli morì esattamente come gli altri uomini». Vedi anche Sodano, op. cit., p. 24.

[450] «Anche qui – dice Nestle (op. cit., pp. 501-502) – appare quanto inconciliabile fosse per i greci quell'idea di una divergenza tra l'ordine della natura e l'azione divina, che per i cristiani rappresenta il fulcro della fede. È del resto un'ironia della storia che più tardi la Chiesa cristiana si sia tacitamente appropriata dell'argomentazione di Porfirio, in quanto cercava di impedire la risurrezione corporale degli eretici bruciandoli e disperdendo ai quattro venti le loro ceneri».

[451] R. Goulet (op. cit., p. 314) riporta che γὰρ è stato aggiunto a margine durante la revisione del compilatore.

[452] Qui Harnack riporta nel testo il lemma δι' ὧν riportato dal Cod. A e tra parentesi (ἧς?) quello che invece era stato in *Kritik des Neuen Testament*, cit., p. 92. Nell'edizione critica di Goulet (op. cit., p. 314) viene riportato il lemma del codice A.

[453] Harnack riporta la correzione fatta da Blondel ἀναλύσειε dal Cod. A che riportava invece ἀναλύσει. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 314.

[454] Anche qui Harnack accoglie il lemma corretto da Blondel in διαφθείρεσθαι mentre il Cod. A riporta διαφθεῖραι.

[455] Nel testo Harnack aggiunge ἐτῶν, mentre Wilamowitz pensa (vedi nota 3 nel testo) che si possa aggiungere sia ἐτῶν che ἡμερῶν. R. Goulet (op. cit., p. 316) invece accoglie ἡμερῶν.

[456] La congiunzione καὶ viene aggiunta da Blondel e accettata da Harnack. Cfr. R. Goulet (op. cit., p. 316).

[457] Harnack scrive nel testo τι<ς> mentre il Cod. A presenta τι.

[458] Traduco l'avverbio παμμελεὶ, che letteralmente significa *con tutte le membra,* con *i loro resti.*

[459] Questa espressione è tipica della concezione di dio per un Greco: esso infatti è παναίτιος, cioè responsabile di ogni cosa, ma non παντοκράτωρ, cioè onnipotente, secondo la concezione cristiana.

[460] Nel testo Harnack accoglie la correzione di Wilamowitz che congettura ε′ oppure γ′, nel senso che due per due non facciano nè cinque nè tre. Tuttavia il Cod. A riporta ἑκατόν. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 316.

[461] Harnack sceglie la correzione fatta da Blondel con δοκῇ dal Cod. A che riporta δοκεῖ. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 316

[462] «Il richiamo – nota W. Nestle (op. cit., p. 501) – nella stolta concezione dei cristiani, all'*onnipotenza di Dio* non attacca, perché anche quell'onnipotenza ha i suoi limiti nelle leggi della natura; perciò Porfirio respinge anche la singolare speranza dei cristiani che

quelli di loro che vivranno ancora al momento del ritorno di Cristo, vengano rapiti nel cielo».

[463] Harnack elide dal testo μὲν presente nel Cod. A nella lezione εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς, a differenza di Blondel che presenta la lezione εἰ μὲν ὁ δημιουργὸς. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 316.

[464] Harnack scrive ἐπενόησε anzichè ἐνενόησε, come suggerisce R. Goulet (op. cit., p. 316).

[465] Sebbene le polemiche riportate in questo brano ricalchino quelle di altri frammenti contro il dogma della resurrezione, tuttavia è interessante notare il passaggio riguardante la concezione pagana della divinità completamente diversa dalla concezione cristiana. Cfr. G. Rinaldi, op. cit., pp. 385-389.

[466] Harnack riporta la versione corretta ἔχητε, a differenza del Cod. A che riporta ἔχετε. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 144.

[467] Il Sinaitico e il Vaticano riportano μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται (spostati da qui a là, e si sposterà). Inoltre il lemma μετάβα viene riportato solo da BS s 1s 788r, mentre gli altri riportano μετάβετι; ἔνθεν viene riportato solo da BS D 700 1s e da Origene, gli altri riportano ενθευθεν; infine ἐκεῖ viene omesso da 33 892 1604 e ff, nelle versioni siriache e veto siriache, nella versione georgica e nelle versioni copte. G. Rinaldi (op. cit., p. 299) fa notare che «il detto affine a quello discusso è, per l'autore, la promessa a chi ha fede contenuta in *Mc* 16, 17. Il testo biblico qui citato dal pagano risulta dalla combinazione di *Mt* 17, 20 con l'ingiunzione ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν (muoviti e gettati nel mare) che egli desume da *Mt* 21, 21 e che inserisce al posto di μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται (passa di qui là e passerà). Altra osservazione testuale: l'espressione ἀμὴν λέγω ὑμῖν è posta nei manoscritti biblici prima di enunciare la condizione "se avete fede" ma dal nostro autore dopo. Si noti che anche qui il pagano critica non la persona o l'insegnamento di Gesù in sè, ma i suoi seguaci».

[468] R. Goulet (op. cit., p. 144) riferisce che Scheidweiler al lemma τοῖς aggiunge ὃ. Questa congettura non viene seguita da nessuno.

[469] In *Kritik des Neuen Testament,* cit., p. 50, Harnack omette τοῦ, che invece rimette qui nel testo in parentesi. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 144.

[470] W. Nestle (op. cit. pp. 479-480) osserva: «D'altronde anche il dono di far miracoli che Gesù avrebbe promesso ai credenti, è una strana faccenda: fatto sta che la Chiesa, eleggendo i suoi presbiteri e vescovi, non osa sottometterli a una prova in quel senso». Inoltre Hagedorn e Merkelback (D. HAGEDORN – R. MERKELBACH, *Ein neues Fragment aus Porphyrios "Gegen die Christen"*, «Vigiliae Christianae»,

20 (1966), p. 90) aggiungono «che la fede dell'uomo fosse onnipotente naturalmente era per Porfirio un non-senso ancor più grande della dottrina della onnipotenza di Dio».

[471] R. Goulet (op. cit., p. 142) riferisce che il lemma χεῖρας è un'aggiunta recente nel margine esterno del Cod. A.

[472] G. Rinaldi (op. cit., p. 336) nota che «i versetti di Marco citati dal pagano appartengono alla cosiddetta "chiusa lunga" del secondo Vangelo; pertanto il testo qui riportato è da prendere in considerazione sia come una testimonianza sulla finale di Marco, sia come un indizio per individuare il testo biblico adoperato dal pagano. Le parole citate dal nostro autore, infatti, figurano in alcuni manoscritti biblici quali l'*Alexandrinus*, l'*Ephraemi rescriptus*, il *Bezae Cantabrigensis*, il *Reius*, il *Freerianus*, il *Koridethi* (Θ), e il corsivo minuscolo 33. Non possiamo trarre granchè dall'ἐπακολουθήσει del v. 17 secondo il nostro testo, che differisce dal παρακολουθήσει di tutti i manoscritti biblici; è infatti arduo stabilire fino a che punto le citazioni del pagano nell'apologia di Macario di Magnesia siano letterali».

[473] Harnack in *Kritik des Neuen Testament,* cit., p. 48, aggiunge nel testo, accogliendo un'aggiunta di Blondel, il lemma ῥηθεῖσιν, qui invece viene tolto dal testo e messo in nota. Cfr. R. Goulet, op. cit., p. 144. Nella traduzione ho comunque tradotto *alle parole di Gesù* perchè sottintese in τοῖς ὑπὸ Ἰησοῦ.

[474] Cfr. G. Rinaldi op. cit., pp. 336-337.

[475] In questo passo la polemica di Porfirio, secondo Girolamo, si divide in due punti: la prima riguarda la pratica di domandare denaro alle persone facoltose e alle ricche matrone; la seconda l'uso di quel tempo di ammettere al sacerdozio anche qualche donna. Si noti che in questo passo è lo stesso Girolamo ad ammonire l'eccessiva pratica di ricorrere alla richiesta di elemosina per evitare che gli adepti cristiani si trasformassero da semplici questuanti in esattori di tasse. Tale polemica contro i cristiani era presente addirittura al tempo di Cipriano, il quale nel suo *De lapsis* denuncia già nel 250 d.C. un eccessivo e, secondo lui non giustificato, arricchimento della Chiesa. Cfr. Cyprian. *De lapsis* 6.

Appendice

[1] Nel 1921 A. von Harnack aggiunge altri cinque frammenti alla precedente raccolta, estratti da un'opera, il *Contro Porfirio,* attribuita all'autore latino Drepanio Pacato. Della sua opera rimangono solo cinque frammenti i quali in principio vengono attribuiti a Policarpo

di Smirne e si trovavano in una nota dell'opera *Contro le eresie* di Ireneo di Lione, edita dal frate Minorita Feuardentius nel 1595/1596. Feuardentius dichiara di averli copiati da una catena sul quarto Vangelo, consultata personalmente a Verdun. Harnack (op. cit., p. 267) riporta la testimonianza di Feuardentius che a p. 240 dell'opera da lui edita scrive: «*Harum (epistularum) porro quinque non aspernanda fragmenta a me superioris Quadragesimae tempore Virduni in quadam vetustissimis characteribus manu dascripta super IV evangelistas Catena inventa, ut a Victore episcopo Capuano ante MC annos ibidem laudantur, hoc loco inserere operae pretium visum fuit. Haec itaque ibidem leguntur: "Victor episcopus Capuae ex responsione capitulorum Sancti Policarpi Smyrnensis episcopi, disciputi Joannis evangelistae".* Inoltre tra quelle (lettere) non devo omettere cinque frammenti da me scoperti per caso a Verdun durante il tempo della Quaresima, scritti a mano in caratteri vecchissimi su una catena al IV Vangelo affinchè in questa (catena) venisse lodato prima dei millecento anni dal vescovo Vittore di Capua e dove sembrò chiaro il valore dell'opera, per cui sulla stessa (catena) si legge "Vittore vescovo di Capua dall'opera *Responsio capitularum* di san Policarpo vescovo di Smirne, discepolo dell'apostolo Giovanni.». Oltre a ciò il minorita sostiene che l'attribuzione a Policarpo viene direttamente dalla fonte dei brani, cioè da uno scritto di Vittore di Capua dal titolo *Responsionum capitula.* Harnack (*Ibidem*) riporta la seconda testimonianza di Feuardentius che si trova a p. 241 seg. dell'opera del Minorita che recita: «*Haec Victor Capuanus vir Graecae et Latine doctus circa a.d. CDLXX ex Greco "Responsionum capitulorum beati Polycarpi", quem natus erat codice a se Latine facta recensuit et in supra nominata Catena manuscripta, quam penes me habeo et, quum per typographos licebit, studiosis communicabo, citantur.* Questa (opera intitolata) dal greco "Delle risposte dei capitoli del beato Policarpo", Vittore di Capua, uomo dotto nella lingua greca e latina, narrò i fatti poichè si era imbattuto nel 480 circa in un codice scritto in latino, per cui anche la soprannominata catena manoscritta, che avrò presso di me, quando sarà pubblicata dai tipografi la farò conoscere ai letterati più esperti». L'informazione fornita da Feuardentius sulla paternità dei cinque frammenti risulta inesatta: infatti in un florilegio patristico, redatto a cura di Giovanni diacono intorno al VI secolo, si scopre che i frammenti derivano da un'opera dal titolo *Contro Porfirio* e l'autore è uno scrittore latino Drepanio Pacato della cui opera lo stesso Vittore di Capua aveva fatto uso. Harnack (op. cit. p. 275) riporta la testimonianza dell'utilizzo della suddetta catena al IV vangelo anche nel florilegio di Giovanni diacono da cui si evince che l'opera di Drepanio viene usata anche da

Vittore di Capua: P. LVIII «*Fragmentum quod sequitur,* ἀνεπίγραφον *in codice Joanni Diacono ascribam libenter, quum auctores exhibeat eosdem, eodem modo memoratos, inter quos rursus rarissimum Pacatum, a nemine veterum ullibi quod noverim memoratum, ipsumque Victorem, cuius vestigia haud immerita religione doctissimus Diaconus constanter relegit*. Il frammento che segue, ἀνεπίγραφον lo assegnerò volentieri allo scritto di Giovanni diacono, e quando mostra tali autori, celebri allo stesso modo, tra i quali d'altra parte vi è lo straordinario Pacato, ricordato da nessuno degli antichi scrittori che ho nominato, come lo stesso Vittore, le cui vestigia il dottissimo Giovanni diacono ben meritatamente legò sempre alla religione». Giovanni diacono cita alcuni frammenti in cui fa riferimento in modo specifico al primo libro del *Contro Porfirio*. Ma chi era questo Pacato? Harnack pensa che egli fosse l'autore di un panegirico pronunciato nel 389 d.C. in onore dell'imperatore Teodosio; oppure il destinatario di una lettera del presbitero Uranio sulla morte di Paolino di Nola, da cui risulta che Drepanio Pacato voleva celebrare in versi, in modo forse agiografico, la vita di Paolino. Così Harnack identifica l'autore del *Contro Porfirio* e il destinatario della lettera scritta da Uranio, in un'unica persona. Tuttavia la critica ha avanzato dubbi sull'identificazione di Pacato panegirista e Pacato destinatario della lettera del presbitero Uranio, come un'unica persona: oggi si tende a ritenerli due persone completamente diverse. Sulla datazione dell'opera viene proposto da Harnack, come termine ultimo, il 410 d.C. deducendo questa data dal fatto che né Ausonio né Girolamo conoscevano lo scritto. Se a questa data si aggiunge che probabilmente Pacato era contemporaneo di Paolino di Nola, il quale morì nel 431, possiamo avere una datazione più precisa del componimento.

[2] Questo frammento riporta un'obiezione di Porfirio a *Matteo* 19, 5 in cui l'evangelista riporta un passo in cui Gesù sostiene che il detto di *Gen.* 2, 23-24: «Ora questa è ossa delle mie ossa e carne della mia carne ecc», non è stato detto da Dio ma da Adamo. Pacato risponde che le parole di Gesù concordano con la Bibbia in quanto Adamo le ha pronunciate perchè direttamente ispirato da Dio in persona. Secondo Moreschini (op cit., p. 272) Matteo «viene accusato di essersi confuso per aver aver attribuito nel suo vangelo al Signore delle parole che erano state pronunziate in realtà da Adamo. Nella sua risposta Pacato osserva che Matteo è comunque nel giusto, in quanto, in quel passo della *Genesi* (2, 23-24), Adamo profetizza per ispirazione del Signore. Pertanto è del tutto legittimo attribuire quelle parole pronunciate dall'uomo Adamo al Signore, al quale risale l'ispirazione». Cfr. A. von Harnack, op. cit., p. 269 e G. Rinaldi op. cit., pp. 302-303.

[3] Secondo Moreschini (op cit., pp. 272-273) il neoplatonico «sosteneva che Gesù avesse commesso un errore nel profetizzare che Giovanni sarebbe stato un martire, dal momento che questi morì di morte naturale, al contrario di Giacomo. La risposta di Pacato si basa sulle parole di Paolo nella *Prima lettera ai Corinzi* (15, 31), che afferma di morire ogni giorno, per sostenere l'idea che Gesù definiva martire chi, come Paolo, aveva la mente predisposta al martirio, dichiarandosi pronto a morire per il vangelo». Cfr G. Rinaldi op. cit., p. 305.

[4] C. Moreschini (op. cit., p. 273) nota che «Matteo, scrivendo per gli ebrei, iniziò il suo vangelo dalla genealogia di Cristo per dimostrare come questi provenisse esattamente dalla progenie dalla quale i profeti predissero che sarebbe sceso. Giovanni inizia dall'incarnazione per meglio spiegare l'esistenza dei cristiani agli Efesini ignoranti della Legge. Luca inizia invece dal miracolo della nascita del figlio di Zaccaria per confermare, attraverso il richiamo ad una figura così importante, la divinità di Cristo. Marco infine si richiama anche lui alle profezie precedenti, volendo dimostrare come la sua predicazione non fosse nuova, ma si inserisse in quella tradizione da lungo tempo espressa». Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 265.

[5] Secondo C. Moreschini (op. cit., p. 273) «Porfirio ci conserva delle ironiche deduzioni effettuate a partire dal passo di Luca 14, 12, secondo le quali, dal momento che Gesù prescrive in quel passo di non invitare al banchetto gli amici, ma solo gli infermi, è evidente che, se uno ha un amico zoppo o cieco, non lo potrà invitare al banchetto, proprio in virtù della sua amicizia. La risposta di Pacato spiega che Gesù con quelle parole intende per amici le persone che vanno amate in considerazione delle condizioni di vita nel mondo. Per questo indica i più deboli, ai quali ci si avvicina per ottenere come premio la vita eterna». Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 346.

[6] La critica si riferisce a Giovanni, 17, 4, dove Gesù considera compiuta la sua opera: «Io ti ho glorificato sopra la terra, e ho portato a termine l'opera che mi hai dato da fare (ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω·)». Ma – nota C. Moreschini (op cit., p. 273) – secondo Porfirio, «Gesù non poteva considerare, come fa in quel passo, compiuta la sua opera, visto che non era ancora salito sul vessillo della croce. Pacato giustifica quelle parole di Gesù rifacendosi alla determinazione della sua volontà che aveva fermamente deciso di affrontare la passione». Cfr. G. Rinaldi, op. cit., p. 397.

[7] Secondo G. Rinaldi (op. cit., p. 139, vol. I) «questi brani riguardano le profezie di Daniele che, com'è noto, Porfirio aveva interpretato come "*vaticinia ex eventu*" da intendersi alla luce della storia della Palestina durante la denominazione Seleucidica».

[8] Dario I d'Istaspe. Dario I di Persia (detto il Grande) (ca. 549 a.C.-485 a.C.); Dārayawuš in antico persiano (colui che possiede il bene); figlio di Istaspe, fu re di Persia deal 522 a.C. al 485 a.C.

[9] Dario III Codomano. L'ultimo degli Achemenidi, appartenente a un ramo collaterale della famiglia, testimone della strepitosa conquista di Alessandro Magno.

[10] G. Rinaldi (op. cit., p. 223) osserva che «sulla scorta di una chiara affermazione di Girolamo possiamo ritenere che questi frammenti riportino il senso genuino dell'esegesi pagano. Riferendosi alle interpretazioni dei primi venti versi del c. 11 di Daniele, infatti, Girolamo afferma che tra Porfirio e gli scrittori cristiani non v'è alcuna divergenza (*nulla contentio est*), laddove, invece, dal v. 21 iniziano profondi contrasti esegetici».

[11] Qui Girolamo intende i quattro punti cardinali.

[12] Seleuco I Nicanore. Fu uno dei generali di Alessandro Magno fra cui il regno fu diviso. Fu il primo re (dal 305 a.C. al 281 a.C.) della dinastia dei Seleucidi che regnò in Siria.

[13] Filippo Arrideo III. Fu re di Macedonia (dal 359 a.C. al 317 a.C.); succedette ad Alessandro Magno dopo la sua morte. Figlio illegittimo di Filippo II, alla morte di Alessandro Magno usurpò i diritti del figlio di Alessandro Magno, Alessandro IV.

[14] Tolomeo I. (367 a.C.-283 a.C.). Fondatore della dinastia Tolemaica, diadoco di Alessandro Magno e primo re dell'Egitto ellenistico.

[15] Demetrio I Poliorcete. (ca. 337 a.C.-283 a.C.), re di Macedonia (294-283 a.C.), figlio del re Antigono Monoftalmo, generale di Alessandro Magno.

[16] Antigono I.

[17] Tolomeo II Filadelfo.

[18] θεός = dio.

[19] φερνοφόρος = portatrice di dote.

[20] Seleuco Callinico II. Detto, grande vincitore e barbuto (265 a.C.-226 a.C.) è stato un sovrano del regno ellenistico dei Seleucidi, che regnò dal 246 al 226 a.C.

[21] Seleuco III. (244 a.C.-223 a.C.) è stato un re del Regno ellenistico dei Seleucidi, figlio maggiore di Seleuco II Callinico. Il suo secondo nome ufficiale è Sotere (salvatore) mentre il soprannome Cerauno significa tuono.

[22] Antioco III. Detto il Grande (242 a.C.-187/6 a.C.) governò dal 224/3 al 187/6.

[23] Tolomeo IV Filopatore. (ca. 244 a.C.-204 a.C.): fu un sovrano egizio figlio di Tolomeo III e Berenice II.

[24] Seleuco III Cerauno.
[25] Antioco III.
[26] Tolomeo IV Filopatore.
[27] Tolomeo III Evergete. (246 a.C.-221 a.C.) sposò Berenice II.
[28] Tolomeo V Epifane. (204 a.C.-180 a.C.) sposò Cleopatra I.
[29] Filippo V.
[30] Si tratta del tempio di Leontopoli.
[31] Antioco III.
[32] Tolomeo V Epifane.
[33] Tolomeo V Epifane.
[34] Antioco III Magno.
[35] Partendo dalla lettura del libro I della *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea, dove l'autore parla della religione dei Fenici, l'apologista continua la sua esposizione riferendo notizie sulla *Storia Fenicia* di Filone di Biblo di cui riporta altri tre frammenti. Secondo Nautin questi tre frammenti non provengono direttamente dal fenicio Filone di Biblo, ma sarebbero tratti dal *Contra Christianos* del conterraneo Porfirio.

[36] Questo primo brano continua dal frammento 41 della collezione di Harnack che il tedesco non include nella raccolta del 1916. Nautin infatti fa notare (op. cit., p. 409) che gli studiosi, tra cui lo stesso Harnack, attribuiscono questo brano alla *Storia Fenicia* di Filone, mentre egli pensa che esso possa essere stato tratto dal *Contra Christianos.* Infatti se si legge il contenuto del frammento che parla degli dei Surmubelòs e Thurò, questa notizia non può essere attribuita all'opera di Filone ma di Sanconiatone. In Porfirio invece, quando si parla di Sanconiatone, si fa espresso riferimento all'antica religione fenicia; per cui Nautin deduce che questo passo sia stato tratto da Eusebio, durante la composizione della *Preparazione evangelica*, non dalla *Storia della Fenicia*, ma dall'opera anticristiana del neoplatonico.

[37] Secondo P. Nautin (op. cit., p. 410) questo brano è strettamente unito al precedente dalle parole Καὶ μετὰ βραχέα φησίν (e in poche parole); inoltre anche in questo frammento si fa riferimento all'antica religione fenicia dove vi era l'usanza di praticare i sacrifici umani per placare l'ira degli dei offrendo il primogenito come vittima sacrificale. È interessante notare come Porfirio possa aver polemizzato contro i cristiani non solo dimostrando che determinate usanze erano nate molto prima della religione ebraica (tipico *topos* polemico tra pagani e cristiani su quale religione era più vecchia e quindi più autorevole), ma dimostrando che il concetto dell'unigenito υἱὸν ἔχων μονογενῆ (si dice che Cronos aveva un figlio unigenito, quindi era *l'unigenito figlio*

di Dio) era molto più antico del cristianesimo. P. Nautin (op. cit., p. 416) inoltre sottolinea che questo passaggio presenta un parallelismo con la tradizione ebraica ed accosta il sacrificio che Cronos fa di suo figlio Ieoúd e il sacrificio di Isacco in *Genesi* XXII, 2 e per il neoplatonico l'Ebraismo era degno di rispetto in quanto religione antica, a differenza del Cristianesimo che invece era una fede troppo recente e quindi priva di qualsiasi credito.

[38] P. Nautin (op. cit., p. 414) sostiene che qui si tratti di Porfirio: infati egli sostiene che «la transition d'Eusebe n'indique aucun changement de source. C'est "le meme" (Ὁ δ' αὐτὸ) qui est cité, donc Porphyre, puisque les deux fragment précédentes étaient de lui et qu'il se trouvait nommé juste avant eux». Che non si tratti di una presunta opera di Porfirio dal titolo Περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων, ma del *Contra Christianos,* P. Nautin (*ibidem*) lo desume dal fatto che qui Eusebio non sta parlando di un'opera particolare di Porfirio, ma soltanto degli *elementi* dei Fenici, mentre quando l'apologista cambia la fonte, lo dice chiaramente. In questo punto, poichè non dice nulla in merito, crede che la fonte sia uguale a quella usata per i precedenti due frammenti. Infine P. Nautin (*Ibidem*) sottolinea che nel testo si parla di Ario d'Eracleopoli, Ferecide, Zoroastro, Ostane: queste informazioni non possono venire dall'opera di Filone che era soltanto la traduzione dal fenicio della dottrina di Toth, scoperta appunto da Sanconiatone. Infine si nota un parallelismo molto suggestivo tra l'Ebraismo e le tradizioni religiose fenice. Infatti quando si parla di Cronos che sacrifica suo figlio Ieoúd non si può non pensare all'episodio riportato in *Genesi* XXII, 2 dove si parla del sacrificio di Isacco richiesto ad Abramo da parte di Dio. Anche in questo caso, come nel caso di Ieoúd, si tratta di un figlio *unico*, e anche qui in entrambi gli episodi vi è la presenza benefica del serpente.

[39] P. Nautin (op. cit., p. 413, nota 1) propone εὕρηται *abbiamo trovato* anzichè εἴρηται *abbiamo detto* presente nel manoscritto. Ho tradotto secondo la proposta di Nautin, anche se il senso cambia poco.

[40] Come fa notare P. Nautin (op. cit., p. 415) da questi frammenti si delinea la figura di un Porfirio dedito all'interno del suo *Contra Christianos* non soltanto ad sferrare la sua polemica contro i cristiani, ma soprattutto a riportare storicamente usi e tradizioni di religioni antiche come quella della sua madrepatria, la Fenicia, la religione degli Egizi, degli Persiani con la religione di Zarathustra e anche degli ebrei. Questo metodo *storico* è attestato tra l'altro anche in altre opere di Porfirio come *La vita di Pitagora* o il *De abstinentia* o la *Storia della filosofia* ecc.

[41] Nell'opera dello scrittore arabo al-Biruni dal titolo, *Cronologia,*

ed esattamente nella sezione riguardante l'era della creazione (15, 4), gli autori dell'articolo scoprono che al-Biruni sta riportando un'antica polemica tra ebrei e cristiani sulla diversa cronologia all'interno della Torah che intercorre dall'era della creazione del mondo rivendicata da entrambi come la sola degna di verità. Gli ebrei infatti fanno trascorrere un periodo di tempo che va da Adamo ad Alessandro Magno che corrisponde a circa 3448 anni, mentre per i cristiani lo stesso periodo è di 5180 anni. Tuttavia la polemica che al-Biruni riporta è esclusivamente contro i cristiani in quanto questi si sono serviti di un metodo di calcolo a suo dire assurdo in cui la sequenza delle lettere viene trasformata e addizionata a valori numerali. Se il calcolo suddetto è per gli ebrei e i cristiani diverso, si deduce che essi possiedono una versione della Torah diversa che, anche in questo caso rivendicano come veritiera. Al-Biruni però fa notare che la versione greca della Torah ad opera dei *Septuaginta* è una versione corretta dall'ebraico ed è falsa, rispetto alla versione ebraica, perchè i traduttori sono stati sottoposti a pressioni esterne durante la traduzione (21, 8). Questa versione dei fatti concorda con il pensiero ebraico. Un'altra divergenza esiste, nota al-Biruni, tra ebrei e cristiani per quanto concerne il tempo intercorso tra l'allontanamento dal paradiso e il diluvio universale: per gli ebrei esso corrisponderebbe a 1656 anni, mentre per i cristiani esso corrisponde a 2224 anni (21, 9). Ma lo scrittore arabo continua la stesura dell'opera sottolineando che (22, 4) non solo vi sono due diverse stesure della Torah, ma anche i Vangeli sono differenti. Infatti se si leggono le genealogie riportate in *Matteo* 1, 2-16 e *Luca* 3, 23-31 si notano chiaramente le discordanze tra le due versioni che invece dovrebbero concordare. Al-Biruni prende in considerazione anche alcuni vangeli apocrifi come quelli dei marcioniti, dei bardesani, dei manichei (23, 9-15) ma non approfondisce l'argomento. Gli autori vedono in questa polemica anticristiana un possibile frammento che al-Biruni ha utilizzato prendendola da un'opera che all'epoca dell'autore era stata tradotta dal greco in siriano. Quest'autore viene identificato con Porfirio e l'opera nella quale si ravvisa questo frammento è il *Contra Christianos.*

[42] Bahman sc. b. Isfendiyar: a riguardo F. Altheim – R. Stiehl, *La lingua aramaica,* 2, p. 191.

[43] Diversamente in E. Sachau nella sua traduzione 374. Ma ci sembra di non incontrare modifiche.

[44] A riguardo E. Sachau nella sua traduzione 374.

[45] A riguardo 292, 10 seg., dove egli appare accanto a Giacobbe, vescovo di Aelia-Gerusalemme.

[46] I nomi sono nel seguente ordine dopo l'odierna versione di

Lutero della Bibbia. Un'indagine delle forme linguistiche di Biruni potrebbe essere istruttivo.

[47] La versione riportata qui è tradotta dagli autori dal siriano al tedesco. Cfr. F. Altheim – R. Stiehl, op. cit., pp. 27-32. Come si può notare vi sono chiaramente tre versioni della Torah; la terza che al-Biruni riporta è quella siriana, in cui si evince chiaramente che la versione cristiana è quella considerata più falsa. Inoltre la genealogia del Vangelo di Marco e di Luca sono chiaramente in contrasto e, per sottolineare il tutto, al-Biruni riporta la notizia di alcuni vangeli apocrifi in possesso dei seguaci di Marcione, Bardesane e Mani che vengono ritenuti i soli contenenti la verità sul Messia. Ma qual è la fonte di questa polemica contro i cristiani? Secondo gli autori (op. cit., p. 32) un primo indizio si può trovare da una citazione di Gerusalemme chiamata Elia (21, 4); inoltre nel passo 21, 9-12 si trova il termine greco Ἀρχαιολογία, mentre in 21, 12-15 si legge il termine greco νόμοι, due parole che i samaritani derivano dall'etnografia greca. Analizzando il passo gli autori arrivano alla deduzione secondo la quale l'autore ha scritto dopo il periodo di Adriano. Tuttavia Bardesane e Mani, presenti nel testo, operano nel III secolo d.C. e attaccano le diverse genealogie contenute nei sinottici, accusa questa presente e trattata anche in Eusebio (*H. E.,* 1, 7). Proprio Eusebio cita tra l'altro una confutazione più antica proveniente da Giulio Sesto Africano di cui la *Lettera ad Aristide* (1, 7, 1) riporta lunghi passi. Sebbene alcune differenze vengono notate, gli autori arrivano alla conclusione che al-Biruni per combattere Giulio Africano e Origene si è servito di un autore anticristiano greco: Porfirio. Tuttavia resta il problema che al-Biruni non conosceva il greco e non abbiamo notizia di una traduzione araba del *Contra Christianos.* Al-Biruni probabilmente ha avuto una versione siriaca dell'opera anticristiana di Porfirio la cui eco si trova in due frammenti di Barhebraeus.

[48] Parker – Dubberstein, *Cronologia Babilonese* (1956) 19.

[49] Secondo gli autori (op. cit., p. 35) il nome ebraico Ahašwērōš viene traslitterato dall'autore in Ἀσυηρος, come si legge in Tobia 14, 5; Esdra 4, 6 e Daniele 9,1. Per cui l'autore doveva essere un greco che conosceva l'ebraico; inoltre egli ha posto in luce le differenze esistenti tra la versione ebraica e la versione greca. Era chiaro per l'autore che Artahšašt e Aswērōs erano due nomi diversi, e questo grazie alle sue profonde conoscenze filologiche, diversamente un cristiano avrebbe sicuramente accettato l'identificazione dei due nomi come appartenenti ad una sola persona, come fa Giovanni di Efeso, dicendo che si tratta di Artaserse II. Quindi se conosce l'ebraico e scrive in greco, se sottolinea le contraddizioni e le inesattezze della versione cristiana

rispetto a a quella ebraica, se è un filologo che opera intorno al III secolo è facile per gli autori dedurre che si tratta di Porfirio.

[50] In questo frammento si legge un chiaro attacco ad Origene di Alessandria: poichè anche in Eusebio *H. E.* VI, 19, 9 esiste questo attacco, che Harnack numera col frammento 39, gli autori (op. cit., p. 36) deducono che la polemica possa provenire dal *Contra Christianos* di Porfirio che al-Biruni ha potuto leggere in lingua siriana, non in originale, ma forse in un'opera scritta in forma di *excerptum,* che conteneva alcune parti del *Contra Christianos* di Porfirio.

[51] Nel 1941 a Tura in Egitto, a circa dieci km. dal Cairo, durante i lavori per la costruzione di un'opera pubblica, in una grotta vennero trovati da alcuni operai diversi papiri molto antichi. Le autorità inglesi avevano dato l'ordine di pulire le vecchie cave, il cui accesso avveniva grazie ad una grotta, usata fin dal tempo dei faraoni, per nascondere delle munizioni al riparo dagli attacchi aerei dei Tedeschi. A circa venti metri all'interno di questa grotta, vennero ritrovati questi papiri: constano di otto codici, attribuiti quasi tutti a Didimo alessandrino, detto Didimo il cieco (313-398), e ad Origene di Alessandria. Quasi tutti i papiri si trovano adesso al museo del Cairo, solo una piccola parte si trova nelle varie parti del mondo. Poichè questi scritti di Didimo e di Origene vennero definitivamente condannati a Costantinopoli durante il V Concilio ecumenico del 533 come eretici, probabilmente vennero nascosti in queste grotte per potersene facilmente liberare in seguito o per essere al riparo dalle autorità ecclesiastiche del tempo. Nel frammento riportato dal *Commentario a Giobbe* di Didimo, lo scrittore ecclesiatico attacca direttamente Porfirio. Hagedorn e Merkelbach in questo articolo del 1966 per primi riportano il contenuto del frammento attribuito al *Contra Christianos* di Porfirio.

[52] Cfr. 2*Tim.* 2, 12 seg.; *Ebrei* 6, 18.

[53] La polemica è contenuta anche nel frammento 94 (Harnack) dove dopo l'attacco al dogma della resurrezione, si ironizza sulla presunta onnipotenza di Dio. Barnes (op. cit., p. 427) su questo passo si mostra scettico: «Not a certain fragment [...] The same argument appears in Macarius of Magnesia (*Apocr.* IV, 24= fr. 94 Harnack), and was doubtless used by Porphyry. Yet it does not follow that Didymus preserves his actual words». Vedi anche Sodano A. R., Introduzione a *Porfirio, Vangelo di un pagano,* cit., p. 14, nota 21. «Porfirio – sostiene Nestle (op. cit., pp. 497-498) sviluppa la stessa idea: *Dio non può tutto. Egli non può fare che Omero non sia stato un poeta e che Troia non sia stata distrutta; egli non può fare che due volte due che sono quattro, facciano cento, anche se volesse prendere questa decisione; e ugualmente*

è incapace di fare del male, perché è buono per natura. Dio è dunque legato all'ordine della natura, che anzi, è la sua manifestazione». Infine per Rinaldi (op. cit., p. 300) questo frammento «ci restituisce il senso di un'obiezione porfiriana relativa, molto probabilmente, all'affermazione di Gesù in *Mt.* 17, 20. Il filosofo parte dal presupposto, tipicamente pagano, secondo il quale l'onnipotenza di Dio non è da intendersi in senso assoluto. Abbiamo attestazioni di questa convinzione pagana, fatta valere contro il racconto biblico in Galeno (*de usu patr.* 11, 14), in Giuliano (*Contr. Gal.* fr. 26) e in Porfirio stesso». Cfr A. von Harnack, *Gegen die Christen,* cit. p. 101, fr. 94.

[54] Secondo Binder (op. cit., pp. 93-94) dunque «l'intento di Porfirio era smaschere il non senso dell'interpretazione allegorica dei cristiani. Perciò egli tira in ballo una situazione dell'*Iliade*: quale brano egli esattamente abbia in mente, noi non lo sappiamo. Si può pensare che si tratti della fine del XII canto: poichè Achille si tiene lontano dal campo, vincono i troiani sopra i greci (12, 462) "Adesso diede l'assalto lo splendente Ettore, nel volto rassomigliando alla notte buia, luccicando nella sua spaventosa armatura, i suoi occhi scintillavano come fuoco". In effetti un tale brano potrebbe – con disinvoltura – dare una spiegazione sullo splendente Lucifero, l'angelo caduto e l'attuale diavolo. [...] il risultato sarebbe che – se il testo è interpretato in modo forzato – le figure omeriche sono interpretate con l'aiuto della terminologia allegorica dei cristiani su Cristo e il diavolo. Ettore non è quindi Ettore ma il diavolo, e Achille non è Achille ma Cristo. Questo dovrebbe far vedere al lettore di Porfirio a quali assurde conseguenze conduca il principio delle allegorie, quando – come si può notare – A non dovrebbe essere A, ma Cristo e B non dovrebbe essere B, ma il diavolo. Con questo risultato il metodo era screditato, specialmente per quanto riguarda la sua applicazionesulla Bibbia».

[55] In questo punto il frammento è molto corrotto per cui G. Binder (op. cit., p. 92) ha congetturato in questo passaggio: ἐνκαλ[εῖν ἡμῖν ὅτι πρὸς τοῖς ῥη-]. Per quanto è possibile anche nella traduzione ho cercato di chiudere tra parentesi le parti congetturate da Binder.

[56] Carlini nota (op. cit., pp. 387-388, nota 6) che «spesso si incontra negli antichi interpreti il termine ἀλληγορία e il verbo ἀλληγορεύειν impiegati senza distinzioni per ogni tipo di interpretazione non letterale. Già Paolo, che pure usa il termine τύπος (figura) per la prefigurazione di Cristo o della Chiesa nell'Antico Testamento (*Rom.* 5, 14; *I Cor.* 10, 6), ricorre poi a *Gal.* 4, 24. al verbo ἀλληγορεύειν. Il termine ἀναγωγή è invece specifico per l'interpretazione spirituale».

[57] La congettura di Binder è: ἀλλ[η]γο[ρίας βιαζόμεθα, τοῦ Ὁμήρ]ου, [ἕν]|. Segue il testo.

[58] Il testo riporta solo la X per cui Binder congettura X[ριστὸ]ν. Segue il testo.

[59] Anche in questo caso il testo riporta solo la X per cui Binder congettura [ριστο]ῦ. Segue il testo.

[60] Qui Binder aggiunge κρ, cioè ἐπι[κρ]ατήσεως. Segue il testo.

[61] Carlini (op. cit., p. 392) sottolinea che «la scelta del verbo, tutt'altro che casuale, permetterebbe a Didimo di qualificare come *diabolico* il comportamento di Porfirio».

[62] La risposta del commentatore cristiano, anche se non diretta a Porfirio, si basa sul principio che mentre la Bibbia, essendo un testo divinamente ispirato, è un testo sacro e necessita di un'interpretazione anagogica, l'*Iliade*, non essendo un testo sacro deve essere interpretato allegoricamente per cui il metodo di Porfirio è sbagliato.

[63] Anche questo fammento, come il precedente, presenta alcune parti corrotte. Gronewald qui ha congetturato [παντὸ]ς. Segue il testo.

[64] Qui Gronewald aggiunge [θ]ε[ό]θεν. Segue il testo.

[65] Qui Gronewald aggiunge λόγω[ν,].

[66] Anche qui Gronewald aggiunge ἐπικε[καλυμμ]ένων. Segue il testo.

[67] A questo punto Gronewald congettura [τῶν] che ho preferito tradurre con *parole* anzichè con *delle quali.*

[68] La critica di Porfirio si rifà al passo evangelico contenuto in *Mt.* 11, 25 per qualificare i cristiani come ignoranti e incolti. La replica di Didimo di rifà all'interpretazione del salmo 43, 2 secondo cui "Dio ci ha parlato nelle nostre orecchie" per cui per l'alessandrino solo chi ha avuto per grazia di Dio (θεόθεν) la fortuna di ricevere un orecchio soprannaturale, può capire fino in fondo le parole di Gesù. Infine in questo frammento vi è traccia di un'immagine dell'*orecchio dell'anima* che Didimo può aver ricavato, oltre che dalle scritture, dal platonisno giudaico-cristiano della scuola di Alessandria di Filone, Clemente e Origene.

[69] Secondo C. Schäublin in questo passo del *Commentario all'Esodo* (31, 16) di Diodoro di Tarso, potrebbe esserci una polemica contro Porfirio in quanto il neoplatonico aveva identificato il dio supremo degli ebrei, Jahwe con il dio fenicio Crono al quale si offrivano nell'antichità anche sacrifici umani (i primogeniti). La polemica potrebbe consistere nel fatto che Porfirio voglia accostare eccessivamente non solo il dio degli ebrei e quindi dei cristiani con gli dei pagani, ma anche le usanze e i riti. Cfr. per Crono e il sacrificio del primogenito Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 38, 30 segg. Frammento II (Nautin).

[70] Nel 1998 J. Granger Cook pubblica uno studio che tratta della scoperta, nella *Cronaca* di Michele il siriano, di un possibile frammento appartenente all'opera anticristiana di Porfirio. L'articolo inizia dal

frammento trovato da Altheim e Stiel nel 1961 all'interno della *Chronica* dello scrittore siriano Barhebraeus (1226-1286) che poterebbe risalire all'opera anticristiana di Porfirio. Nel 1976 Michel Tardieu scopre che il frammento presente nella *Chronica* di Barhebraeus si trova già citato nella *Chronica* di Michele il siriano (1126-1199). Il frammento si inserisce all'interno della tradizione anti-origenista e tratta di un ulteriore attacco di Porfirio nei confronti del comportamento e dell'insegnamento del teologo alessandrino. In questo passo infatti si racconta che Porfirio, dopo aver conosciuto Origene, rifiuta la sua dottrina, lo calunnia a causa non solo del suo insegnamento, ma anche del fatto che si era castrato. Inoltre Porfirio racconta che un giorno Origene arrivò presso un villaggio di pagani per istruirli (forse esporre l'insegnamento di Cristo). I pagani gli proposero prima di officiare insieme a loro il rito agli dei, e successivamente essi avrebbero seguito il teologo nei suoi insegnamenti. Così fece Origene, ma gli abitanti del villaggio lo cacciarono facendosi beffe di lui. Porfirio racconta inoltre che Origene credeva che le anime fossero preesistenti al corpo e diceva che non confessava mai apertamente la sua fede nella Trinità cristiana. Infine a causa delle tante accuse fatte contro di lui, Origene venne considerato eretico. Granger Cook conclude sostenendo che il frammento riportato da Michele il siriano può farsi risalire allo scritto anticristiano di Porfirio e vere devono considerarsi gli attacchi del neoplatonico all'insegnamento dell'alessandrino, alla sua automutilazione e alla sua apostasia. Anche l'episodio di Origene nel villaggio dei pagani, non riportato in Eusebio, può essere considerato reale.

[71] Sebbene l'articolo venga pubblicato da J. Granger Cook nel 1998, il frammento viene trovato nel 1976 da M. Tardieu.

[72] La traduzione dal testo siriano è fatta in inglese. Io ho tradotto dall'inglese all'italiano.

[73] Probabilmente con la parola *insegnamento* riportata da Michele si allude non solo alla diffusione del messaggio cristiano da parte di Origene, ma anche del metodo allegorico che il teologo alessandrino usava per spiegare le scritture.

Apparati

Nota – La bibliografia ragionata è a cura di Giuseppe Muscolino. Gli indici, redatti da Harnack, sono presentati con l'originale a fronte, che fa testo per l'ordine alfabetico.

I.

Bibliografia ragionata

1. *Edizioni dei frammenti del* Contro i Cristiani

Harnack von A., *Porphyrios, Gegen die Christen*, «Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1916.

Harnack von A., *Neue Fragmente des Werkes des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rethors Pacatus gegen Porphyrius*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» 1921, pp. 266-284.

Jacoby F., *Die fragmente der Griechishen Historiker (FGrHist),* Berlin, 1930, II B, 260: 1221-1229.

Nautin P., *Trois autres fragments du livre de Porphyre* Contre les Chrétiens, «Revue Biblique», 57 (1950), pp. 409-416.

Altheim F. – Stiehl R., *Neue Brückstucke aus Porphyrios* Κατὰ Χριστιανούς*,* in AA. VV., *Gedenkschrift für G. Rohde.* ΑΠΑΡΧΑΙ: *Untersuchungen zur klassischen Philologie und Geschichte des Altertums,* 1961, pp. 23-38.

Hagedorn D. – Merkelbach R., *Ein neues Fragment aus Porphyrios "Gegen die Christen"*, «Vigiliae Christianae», 20 (1966), pp. 86-90.

Binder G., *Eine polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testament durch die Christen*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), pp. 81-95.

Gronewald M., *Porphyrios'Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), p. 96.

Schäublin C., *Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?*, «Museum Helveticum», 27 (1970), pp. 58-63.

Granger Cook J., *A possible fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian*, «Zeitschrift für antikes Christentum» 2 (1998), pp. 113-122.

2. *Traduzioni del* Contro i Cristiani

Corsaro F., *Le Quaestiones nell'Apocritico di Macario di Magnesia*, Catania 1968, pp. 1-109 (solo i frammenti dell'Apocritico).

Porfirio, *Discorsi contro i cristiani,* (a cura di) C. Mutti, Edizioni AR, Padova 1977.

Porphyry Against the Christians: the literary remains/ ed. and transl. With an introd. and epilogue by R. Joseph Hoffmann. Amherst (NY): Prometheus Books, 1994 (solo i frammenti dell'Apocritico).

ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ, Κατὰ Χριστιανῶν, a cura di R.J. Hoffmann, traduzione in greco moderno di G. Abramides, ΘΥΡΑΘΕΝ, Salonicco, 2000 (solo i frammenti dell'Apocritico).

3. *Letteratura critica del* Contro i Cristiani

Lardner N., *The Credibility of the Gospel History,* Part II : *Testimonies of Ancient Heathens,* London 1788, ristampa in *id., Works* VII 2, London 1838.

Il primo studio in ordine cronologico che cerca di ricostruire il *Contra Christianos* viene fatto da N. Lardner il quale tenta di raccogliere tutte le testimonianze e i frammenti sull'opera di Porfirio. Inoltre egli cataloga il materiale secondo la suddivisione dei libri biblici. Il lavoro comprende tutto quanto si era allora scoperto sull'opera anticristiana del neoplatonico.

Pitra J. B, «*Sanctus Nicephorus ex Antirrheticis libris loca selecta*», *Spicilegium Solesmense* I, 1852, pp. 302-335.

In questa parte del tomo I dello *Spicilegium Solesmensi,* l'autore riporta notizie su Niceforo, Patriarca di Costantinopoli dal 12 aprile del 812 d.C. al 13 marzo del 1815, data del suo esilio. All'interno di questo studio l'autore inoltre riporta la notizia secondo la quale Niceforo era venuto in possesso di un manoscritto originale dell'opera di Macario, e nell'’Επίκρισις aveva attaccato gli ortodossi per aver dato l'appellativo di *Santo* a Macario, chia-

mando il vescovo in modo errato o incompleto. Niceforo inoltre riporta due importanti frammenti, che riguardano la risposta contenuta nel passo I, 6; e il passo in IV 30, assenti nel Cod. A perchè mutilo.

Bernays J., *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios'Schrift über Enthaltsamkeit,* Berlin 1866, Rist. Hildesheim 1979.

In questo articolo l'autore si propone di analizzare non solo lo scritto di Teofrasto dal titolo *Perì Eusebèias,* cioè sulla religiosità, ma prende anche in considerazione l'uso che di quest'opera fa Porfirio all'interno del suo *De abstinentia.* Si sa infatti che in quest'ultima il neoplatonico non solo presenta lo scritto di Teofrasto come fonte di notizie preziose sull'astinenza dalle carni nell'antica Grecia, ma presenta Teofrasto stesso come un'*auctoritas.*

Blondel C., ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ, Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. *Macarii Magneti quae supersunt ex inedito codice edidit C. Blondel, [adiuvante P. Foucart],* Paris 1876.

Quando nel 1867 C. Blondel trova ad Atene il manoscritto, che successivamente verrà nominato cod. A (*Atheniensis*), contenente soltanto, in quanto mutilo, i libri II, III, IV dell'*Apocritico o Monoghenenés* di Macario di Magnesia, questi ha appena il tempo di copiare il manoscritto che successivamente scompare misteriosamente. Questo fatto tuttavia non sarà il peggiore degli eventi che sarà legato a questa scoperta papiriacea: infatti C. Blondel, pur essendo un giovane ricercatore, si ammala e muore poco dopo non riuscendo nemmeno a vedere la sua scoperta e il suo lavoro pubblicati. L'opera sarà pubblicata nel 1876 da P. Foucart.

Moeller W., *Recensione* a Blondel e Duchesne, «Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft» 19, 1877, pp. 521-526.

In questo studio sull'*Apocritico* di Macario di Magnesia l'autore pensa che il Magnete provenga dalla chiesa siriana, e lo identifica con il vescovo di Magnesia che partecipò al Sinodo della Quercia, e che accusò Eraclide nel 403. Vi sono molti motivi che spingono

ad identificare, nella fonte usata dal polemista dell'*Apocritico,* Porfirio; tuttavia secondo l'autore questa fonte non può essere diretta ma mediata in quanto in un passaggio preciso (III, 42) si cita Porfirio e la *Filosofia desunta dagli oracoli.* L'intermediario può essere stato o Ierocle oppure Giuliano.

Duchesne L., *De Macario magnete et scriptis eius*, Paris 1877.

In questo studio l'autore vede nell'appellativo *Magnete* un soprannome piuttosto che un appellativo legato al luogo di provenienza, identificando la regione di Macario con Edessa. L'opera non deve essere stata scritta dopo il 350 d.C. Secondo Duchesne inoltre, l'indicazione del V libro dell'*Apocritico* che è andato perduto, deve essere cercata non tanto in Turrianus, ma bensì nel codice *Parisinus graecus* 1630, fol. 205, che appunto fa riferimento al V libro di un'apologia scritta dal Magnete. Per quanto concerne invece l'identificazione del polemista, l'autore pensa che si tratti di Sossiano Ierocle, e motiva questa tesi confrontando la disparità stilistica tra l'obiezione e la risposta. Inoltre Duchesne pensa che la disputa sia solo una finzione creata da Macario per scopi apologetici.

Wagenmann J.A., *Porphyrius und die Fragmente eines Ungenanntes in der athenischen Makariushandschrift*, «Jahrbücher für Deutsche Teologie» 23, 1878.

In questo scritto vi è una traduzione dal greco in tedesco delle obiezioni contenute all'interno dell'*Apocritico* di Macario di Magnesia; inoltre l'autore pensa che queste derivino da una fonte la cui scaturigine deve essere il *Contra Christianos* di Porfirio.

Zahn T., *Zu Makarius von Magnesia*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 2, 1878, pp. 450-459.

In questo scritto sull'*Apocritico* di Macario di Magnesia, l'autore identifica Macario con il vescovo di Magnesia, che partecipò al Sinodo della quercia nel 403. Per quanto concerne l'identificazione con Sossiano Ierocle, ipotizzata da altri studiosi, del polemista all'interno dell'opera, l'autore pensa che il governatore della Bitinia debba essere escluso in quanto alcune indicazioni cronologiche, insite nel testo, fanno propendere per l'identificazione del polemista con uno scrittore attivo intorno al 350, mentre l'opera deve essere stata composta intorno alla fine del IV secolo.

Harnack von A., *Lehrbuch der Dogmengescichte,* Freiburg 1887.

Saggio di Harnack riguardante la tesi del teologo protestante secondo cui il dogma sarebbe il frutto della contaminazione dell'antico *kerygma* con l'Ellenismo greco. Quest'ultimo ha tolto l'originale purezza del messaggio cristiano; per cui scopo del teologo è quello di deellenizzare le Scritture per ritornare all'antica purezza. Una di queste strade è proprio quella della critica dei dogmi, che sono il frutto di questa contaminazione, e la critica della Chiesa che è l'istituzione per eccellenza che ha posto i dogmi.

Pitra J.B., *Analecta Sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata,* t. I, Paris-Roma 1888, pp. 31-37.

Scritto da J.B. Pitra nel 1888 questo studio comprende in quattro tomi gli aneddoti, le opere, le notizie biografiche sugli scrittori ecclesiastici secondo una selezione operata da codici latini e greci. In questo primo tomo, partendo all'interno dei *Prolegomena* di Papia (*Sanctus Papias Hieropolitanus*), l'autore fa un *excursus* fino a Niceforo, vescovo di Costantinopoli. Dopo i *Prolegomena* l'autore analizza le opere singole di autori come Vittore di Capua, Policarpo, Basilio, Origene, Diodoro di Tarso fino ad arrivare a Macario vescovo di Magnesia. È interessante notare che nella parte dedicata all'*Apocritico* di Macario di Magnesia, tratto dall'opera *Antitthetica* di Niceforo di Costantinopoli, nel presentare i personaggi dell'opera Pitra presenta: Niceforo, il Magnete e l'anonimo polemista viene chiamato come *philosophus peripateticus.*

Meyer Ph., *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 17. Jahrhundert*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 11, 1890, pp. 155-158.

In questo articolo il pastore F. Meyer è colui che materialmente asserisce di avere letto all'interno della biblioteca del monastero Iwiron, situato sul monte Athos in Grecia, un codice contenente un elenco di opere, tra cui figurava il *Contra Porphyrium* di Eusebio. Anche questa notizia viene riportata da Harnack all'interno della Testimonianza nr. VIII.

Neumann K.J., *Ein neues Bruchstück aus Kaiser julians Büchern gegen die Christen*, «Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft», 1899, pp. 298-304.

In questo articolo l'autore, oltre a fornire un nuovo frammento sul *Contra Galilaeos* dell'imperatore Giuliano l'apostata, fornisce ad Harnack la notizia, da lui riportata nella testimonianza VIII su Eusebio di Cesarea, secondo la quale all'interno di un monastero cristiano a Rodosto in Turchia, sarebbe stato trovato un elenco di opere, nel quale si sarebbe trovato anche il *Contra Porphyrium* di Eusebio. Inoltre Neumann cambia la data del manoscritto, che risale al 1565-1575, correggendo quella proposta da R. Foerster (*De antiquitatibus et libris manuscriptis Constantinopolitanis,* Rostochii 1877, p. 30b) che aveva datato il manoscritto al 1465-1475 (p. 299).

Harnack von A,, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift,* coll. «Texte und Untersuchungen» 37, 4, Leipzig 1911.

Nel 1911 Harnack pubblica uno studio specifico sull*Apocritico* di Macario: innanzitutto pubblica la traduzione in tedesco, con testo greco a fronte, delle obiezioni contenute all'interno dell'*Apocritico.* Propone come data di composizione dell'opera il periodo compreso tra il 370-390 d.C. e sottolinea che il dibattito tra il vescovo e il polemista è una finzione, un modo con cui Macario avrebbe voluto rispondere alle accuse che venivano mosse al cristianesimo da un paganesimo ormai morente, ma ancora potenzialmente pericoloso per la società. L'ipotesi più interessante e più importante è quella secondo la quale il polemista che dialoga con Macario, sta utilizzando una fonte che proviene dal *Contra Christianos* di Porfirio, sintetizzata in due libri, fonte tra l'altro sconosciuta al polemista stesso. Questa tesi verrà ripresa e servirà per giustificare l'inclusione all'interno del *Gegen die Christen* dei cinquantadue frammenti macariani. Non sembrano esserci problemi per Harnack per quanto concerne la provenienza di Macario dalla città di Magnesia.

Crafer T.W., *The Apocriticus of Macarius Magnes,* coll. «Translation and Christian Literature», Series I, Greek Texts, London 1919.

In questo articolo Crafer sostiene una posizione abbastanza originale per quanto concerne la datazione dell'opera la cui composizione fa risalire al 293-302; inoltre pensa che Macario non sia necessariamente vescovo della città di Magnesia, ma probabilmente di Edessa. Ma l'aspetto più importante dello studio di Crafer, si riferisce all'attribuzione dell'identità del polemista con un pagano che utilizza come fonte un libello in due libri, il *Philalethes* di Sossiano Ierocle. Varie sono le motivazioni addotte da Crafer: l'assenza di riferimenti all'arianesimo; oppure l'indicazione dell'Etiopia e della Mauritania come regioni non cristianizzate; l'assenza di citazioni dell'*Apocalisse* di Giovanni e della *Seconda Lettera di Pietro.* Tutte queste informazioni gli fanno dedurre che ancora il canone niceno non è stato stabilto, per cui la datazione deve essere anticipata all'inizio del IV secolo. Nonostante le critiche formulate da Harnack a questa tesi nel 1916 egli ritorna sulle sue posizioni formulate nel 1907 e nel 1914, riprese in questo articolo.

A. von Harnack, *Das Evangelium vom Fremden Gott,* Hinrichs, Leipzig 1921.

Uno degli ultimi scritti di Harnack riguarda il suo studio su uno dei primi cristiani considerati eretici dalla Chiesa. In questo studio si analizza la posizione dell'eretico Marcione il quale rivendica la totale indipendeza del Nuovo Testamento dal Vecchio, tanto da considerare quest'ultimo talmente diverso, come se fosse stato scritto da un dio straniero. Questa posizione di Marcione risulta molto simile quella che sosterrà Lutero molti secoli dopo.

Harnack von A., *Neue Fragmente des Werkes des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rethors Pacatus gegen Porphyrius*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» 1921, 266-284.

A cinque anni dalla pubblicazione del *Gegen die Christen,* Harnack, in una catena esegetica al Vangelo di Giovanni, scopre altri cinque frammenti che potrebbero derivare dal *Contra Chris-*

tianos di Porfirio. La notizia della provenienza di questa fonte, attribuita al vescovo Policarpo di Smirne, risulta inesatta infatti Harnack scopre che essa deriva da un'opera dal titolo *Contra Porphyrium* di un certo Drepanio Pacato, forse un retore. I cinque frammenti contengono delle obiezioni sia al Vecchio che al Nuovo Testamento: nel primo frammento si attacca Matteo che ha attribuito a Gesù ciò che Mosè ha attribuito ad Adamo. Nel secondo si attacca Gesù che aveva profetizzato che Giovanni sarebbe morto martire, mentre Giovanni muore di morte naturale. Nel terzo frammento si attacca la diversa genealogia riportata dai Vangeli su Gesù; nel quarto vi sono delle ironiche deduzioni sul precetto di invitare ad un banchetto non gli amici ma gli storpi e gli infermi. L'ultimo frammento contiene la critica al passo di *Giovanni* 17, 4 secondo cui Gesù afferma che la sua opera è compiuta pur non essendo ancora salito sul vessillo della croce.

Burn R., *Adversaria in Macarium Magnetem*, «Journal of Theological Studies», n.s. 23, 1921, pp. 64-67.

Studio sulle varie ipotesi avanzate dai vari studiosi sull'ipotetico filosofo avversario di Macario di Magnesia: analisi delle proposte.

Jacoby F., *Die fragmente der Griechishen Historiker (FGrHist),* Berlin, 1930, II B, 260: 1221-1229.

Leggendo il *Commentario a Daniele* di Girolamo, l'autore attribuisce a Porfirio altri otto frammenti riguardanti la profetizzazione *ex eventu* fatta da Daniele secondo l'interpretazione del neoplatonico.

Hulen H.B., *Porphyry's Work against the Christians: an Interpretation,* Scottale, 1933 (*Yale studies in Religion,* 1).

Dopo la collezione di Harnack del 1916 e le polemiche sollevate da Crafer, Hulen è il primo a tentare una nuova collezione di frammenti, non apportando tuttavia nulla di nuovo. L'opera di Hulen, sia per il prestigio di Harnack, sia per la critica a lui favorevole, che comincia esattamente un anno dopo con P. de Labriolle (*La Réaction Païenne*), non viene presa in considerazione nel mondo accademico di allora.

Mercati G., *Per l'*Apocritico *di Macario Magnete. Una tavola dei capi dei libri I, II e III,* in «Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica», coll. «Studi e Testi» 95, Roma 1941, pp. 49-71.

In un codice (Cod. Vaticanus Graecus nr. 1650) il bibliotecario vaticano, cardinale G. Mercati scopre una tavola del I, II, III libro dell'*Apocritico* di Macario. Questa scoperta, assolutamente importante in quanto il primo libro dell'opera del Magnete è perduto, non solo restituisce gli argomenti che i vari libri trattavano, ma mette fortemente in discussione lo studio di Harnack del 1911 e alcune sue deduzioni.

Labriolle de P., *La Réaction Païenne,* Paris, 1948.

Uscito originariamente nel 1934, il saggio analizza la polemica anticristiana dal I al IV secolo d.C. Partendo dalle prime timide apparizioni del Cristianesimo, dove si parla ad esempio della lettera di Claudio agli Alessandrini o della presunta corrispondenza epistolare tra Paolo e Seneca, si passa al periodo che va da Celso a Origene, dove, oltre alla lettura dell'*Alethès Logos,* viene esaminato anche Filostrato. Ampio spazio vengono dato allo studio sul *Contra Christianos* di Porfirio, oltre che la lettura di Cornelio Labeo, mentre nel quarto capitolo viene analizzata l'opposizione intellettuale dei pagani all'interno di un impero divenuto ormai cristiano: dall'imperatore Giuliano ad Agostino. Conclude il saggio l'osservazione della persistenza dell'ostilità pagana all'interno di un impero ormai completamente cristiano, e l'analisi della letteratura cattolica delle *Quaestiones.*

Frassinetti P., *Sull'autore delle Questioni pagane conservate nell'*Apocritico *di Macario di Magnesia*, «Nuovo Didaskaleion» 3, 1949, pp. 41-56.

In questo studio, P. Frassinetti analizza le motivazioni che Harnack sostiene per dimostrare che il polemista all'interno dell *Apocritico* di Macario di Magnesia stia utilizzando un riassunto in due libri la cui scaturigine è, a suo dire, sicuramente il *Contra Christianos* di Porfirio. Nella fattispecie egli sostiene: che le obiezioni del pagano vanno datate al III secolo; che queste obiezioni sono tipicamente neoplatoniche; che il polemista sta utilizzando il "testo occidentale" o codice D. Alla fine delle sue analisi Frassi-

netti conclude che molte obiezioni possono avere come fonte non il testo di Porfirio ma quello di Giuliano.

Nautin P., *Trois autres fragments du livre de Porphyre* Contre les Chrétiens, «Revue Biblique», 57 (1950), pp. 409-416.

Rileggendo il passo della *Praep. ev.* di Eusebio Nautin sostiene che l'apologista, nel trasmettere alcune notizie riguardanti la *Storia degli dei Fenici* di Filone di Biblo, abbia come fonte il *Contra Christianos* di Porfirio. Infatti il contenuto, lo stile lo spessore culturale potrebbero far risalire la fonte al neoplatonico. Nel primo frammento vi sono i nomi di alcuni dei fenici confrontati coi nomi di alcuni dei egizi. Nel secondo frammento vi è la testimonianza secondo la quale anticamente, durante le calamità naturali o le carestie, per placare la divinità, i Fenici facevano sacrifici umani, esattamente come fece Cronos col figlio Anobrèt. Nel terzo frammento invece viene data la notizia del dragone, venerato anche dagli Egizi e chiamato col nome di Knèf, il quale viene considerato un demone benefico. Questi frammenti secondo l'autore potrebbero venire da quella parte del *Contra Christianos* che Porfirio dedica alla storia degli dei e delle religioni.

Frassinetti P., *Porfirio esegeta del profeta Daniele*, «Rendiconti dell'istituto Lombardo di Scienze e Lettera. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche», 86 (1953), pp. 194-210.

In questo articolo l'autore analizza il metodo che ha utilizzato Porfirio nell'analizzare la Bibbia e quanto resta del libro di Daniele, giungendo il neoplatonico a conclusioni sostanzialmente esatte. È corretta infatti l'accusa mossa da Porfirio che ciò che viene scritto sotto il nome di Daniele, in realtà viene stilato da un giudeo, un certo Esdra nel 164/3 a.C., per cui quanto vaticinato dal profeta sarebbe *ex eventu.* Inoltre grazie alle sua conoscenze storiche e filologiche identifica tutti gli eventi luttuosi che i cristiani avevano addebitato all'avvento dell'Anticristo con il regno di Antioco IV Epifane. Indubbiamente, sostiene Frassinetti, Porfirio non è esente da errori dovuti principalmente dalla traduzione della Bibbia fatta da parte dei Settanta e revisionata da Teodozione. Probabilmente le fonti a cui Porfirio attinge sono da ricercare in Giulio africano, Apelle discepolo di Marcione, Geronimo di Cardia, Sutorio Callinico e altri.

Giangrande G. (*Osservazioni sopra il testo delle* Vitae Sophistarum *di Eunapio*, «Bollettino dei classici, a cura del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini», III (1954), pp. 77-92.

In questo studio l'autore apporta delle osservazioni di carattere critico-filologico al testo delle *Vitae Sophistarum* di Eunapio. Partendo dal libro di Vollebregt (*Symbola in novam Eunapii Vitarum editionem*, Amsterdam 1929) che studiò sul codice Laurenziano 86, 7 l'opera fino alla vita di Giuliano, l'autore si propone di rivedere le corruttele insite nel codice e di tentare di sciogliere alcune problematiche generate dalla lingua di Eunapio, oltre a correggere, ove possibile, anche le sviste e gli errori di Vollebregt.

Scheidweiler F., *Zu Porphyrios* ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ, «Philologus. Zeitschrift für das Klassische Altertum», 99 (1955), pp. 304-312.

In questo articolo, l'autore si propone di apporre alcune note filologiche e alcune correzioni sia al testo greco che al testo tedesco della traduzione con testo a fronte, che Harnack pubblica nel 1911, delle obiezioni riportate dall'*Apocritico* di Macario di Magnesia. Vengono quindi presi in considerazione i frammenti che secondo l'autore necessitano di qualche nota. Infine Scheidweiler propone un certo numero di note grammaticali riguardanti i termini presenti all'interno del linguaggio usato da Porfirio.

Corsaro F.., *L'*Apocritico *di Macario di Magnesia e le Sacre Scritture*, «Nuovo Didaskaleion», 7 (1957), pp. 1-24.

In questo articolo l'autore analizza in modo specifico le problematiche sollevate dall'*Apocritico* di Macario di Magnesia in merito alla natura della disputa, al testo occidentale che si trova all'interno delle citazioni del Vangelo fatte dal pagano, alla collocazione cronologica dell'opera e infine all'identificazione del polemista. Per la prima questione Corsaro sostiene che la disputa non è mai accaduta, essa sarebbe solo una *fabula scenica* che aveva come scopo solo la propaganda cristiana da parte di Macario. Il codice occidentale o *Cantabrigensis* non è assolutamente una garanzia in quanto non è possibile dimostrare che esso sia stato

utilizzato solo in occidente e inoltre vi sono delle parole, nei passi evangelici del polemista, che non corrispondono al *Cantabrigensis.* L'opera dell'obiettore che Macario ha tacitamente utilizzato deve essere datata intorno al 340-350 d.C., mentre quella di Macario qualche decennio più tardi.

Altheim F. – Stiehl R., *Neue Brückstucke aus Porphyrios'* Κατὰ Χριστιανούς, in AA. VV., *Gedenkschrift für G. Rohde.* ΑΠΑΡΧΑΙ: *Untersuchungen zur klassischen Philologie und Geschichte des Altertums,* 1961, pp. 23-38.

Nel capitolo XX, 12 della *Cronologia* dello scrittore arabo al-Biruni gli autori identificano un frammento greco che potrebbe venire dal *Contra Christianos* di Porfirio. Tuttavia al-Biruni avrebbe conosciuto l'opera non in originale greco, bensì in una versione siriaca, come attestano altri due frammenti tratti da uno scrittore siriano Barhebraeus nelle sue opere *Chron. syr.,* 32, 14 e *Chron. eccl.,* 51, 12. L'autore del frammento riporta una antica *querelle* tra ebrei e cristiani per quanto concerne il calcolo del tempo intercorso dalla creazione del mondo e Alessandro Magno: secondo i primi sarebbe di 3448 anni, secondo i cristiani il calcolo equivarrebbe a 5180. Questa disparità si spiega in quanto i cristiani avevano una traduzione della Torah ebraica fatta dai *Septuaginta.* La polemica, da parte di al-Biruni, consiste nel sottolineare che la traduzione fatta dai Settanta della Torah è errata.

Pezzella S., *Il problema del* ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ *di Porfirio*, «EOS. Commentarii Societatis Philologae Polonorum», 52 (1962), pp. 87-104.

Analizzando il *Gegen die Christen* di Harnack, l'autore sostiene che alcuni frammenti fra quelli collezionati dal teologo, non appartengono all'opera di Porfirio, ma bensì ad altri autori. Pezzella è consapevole che non è sufficiente l'analisi filologica dei vari frammenti, sostenendo che bisogna tenere presente anche lo spessore intellettuale del filosofo, il suo retroterra culturale. L'autore passa all'analisi dei frammenti, facendo attenzione in modo particolare a quelli più controversi, cioè quelli appartenenti all'*Apocritico* di Macario di Magnesia. Alla fine della sua analisi Pezzella conclude che indubbiamente nei frammenti macariani vi può essere una fonte che può farsi risalire a Porfirio,

ma evidenti sembrano anche tracce provenienti dal *Philalethes* di Ierocle. L'articolo si chiude con uno schema in cui Pezzella sostiene che ben trentasei brani non apparterrebbero all'opera anticristiana di Porfirio.

Bidez J., *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien,* Hildesheim (rist.) 1964.

Una delle prime biografie di Porfirio, uscita originariamente nel 1913, la *Vie de Porphyre,* cerca, basandosi sui documenti, di ricostruire non solo la vita del filosofo neoplatonico, ma anche di analizzare a grandi linee alcune opere ritenute dall'autore importanti e soprattutto di cui abbiamo documentazione, come ad esempio *La lettera a Marcella, Il Contra Christianos, il De abstinentia.* In appendice Bidez riporta i frammenti dell'opera *Sulle statue.* Seguendo il giudizio del periodo in cui Bidez scrive, egli pensa che il neoplatonico si stato un grande erudito, un grande scienziato, un grande mistico, ma certamente non lo considera un filosofo nel senso pieno del termine, non essendo riuscito, nemmeno durante il periodo trascorso alla scuola di Roma, a fare un certo ordine non solo nei suoi pensieri, ma anche nel suo modo di esprimerli.

Pépin J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (*Ambroise, Exam.* I, 1, 14). Paris 1964.

In questo articolo l'autore, rileggendo il *De civitate dei* di Agostino, e i sermoni 240, 241 e 242, attribuisce alla cosmologia di Posidonio, derivante da Aristotele e Platone, un utilizzo da parte di Porfirio in chiave anticristiana al fine di confutare il dogma della resurrezione. Tuttavia questo articolo si rifà non tanto *stricto sensu* a Porfirio ma al polemista di Macario di Magnesia in cui si tratta il tema dell'attacco alla resurrezione. Infatti nel frammento in Macario *Apoc.,* IV, 24 (fr. 94 Harnack), il polemista obietta che se dai primi tempi il demiurgo ha dato un ordine perfetto e immutabile alle cose, indubbiamente la risurrezione andrebbe a rompere l'ordine cosmico delle generazioni, delle nascite, insomma del cosmo. Cfr August. *Ep. 102,* fr. 92 (Harnack).

Hagedorn D. – Merkelbach R., *Ein neues Fragment aus Porphyrios "Gegen die Christen"*, «Vigiliae Christianae», 20 (1966), pp. 86-90.

Nel 1941 durante la seconda guerra mondiale, le autorità inglesi stanziate in Egitto danno ordine di sgomberare alcune grotte molto antiche e inutilizzate per mettere al riparo alcune armi dall'attacco aereo nemico. In una di queste grotte vengono rinvenuti otto papiri appartenenti ad Origene di Alessandria e allo scrittore ecclesiastico Didimo il cieco. Nel 1966 i primi studiosi a pubblicare un frammento proveniente da questi papiri sono Hegedorn e Merkelbach i quali scoprono nel *Commentario a Giobbe* 10, 13 un frammento proveniente dal *Contra Christianos* di Porfirio nel quale il teologo attacca direttamente Porfirio per aver deriso il concetto dell'onnipotenza di Dio. Infatti secondo Porfirio e i neoplatonici in generale, Dio non è onnipotente; a questa obiezione Didimo ribatte che il concetto dell'onnipotenza va inteso e interpretato in modo corretto: Dio, secondo l'apologista può fare ciò che compete a Dio.

Anastos M.V., *Porphyry attack on the Bible,* in AA. VV., *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honour of Harry Caplan,* Ithaca N. Y. 1966, pp. 421-450.

In questo articolo l'autore analizza la testimonianza contenuta in Socrate ecclesiastico (*H.E.* I, 9) secondo la quale la prima proscrizione del *contra Christianos* venne fatta da Costantino poco prima del Concilio di Nicea, disposizione questa che non venne rispettata in modo puntuale. La seconda proscrizione fu a cura degli imperatori Teodosio II e Valentiniano III i quali ordinarono il 17 febbraio del 448 d.C. che l'opera fosse data alle fiamme. L'autore, è perfettamente cosciente non solo dell'incertezza dei frammenti pervenuti, citati dai padri, ma anche del fatto che le risposte al *Contra Christianos,* degli stessi apologisti sono state distrutte per non lasciare traccia di esse all'interno dell'opera del neoplatonico. Nonostante tutto, l'autore tenta di fare una ricostruzione focalizzando l'attenzione sugli attacchi che Porfirio ha diretto nei confronti della Bibbia, sottolineando una competenza e una critica di Porfirio molto puntuale. Infine, l'autore conclude che a causa dello spessore intellettuale dell'opera, essa rimane confinata all'interno di una ristretta cerchia di intellettuali, e questo paradossalmente è stato un suo limite. Infatti non è riuscita nè a

contribuire alla limitazione della diffusione del cristianesimo, nè ad avere più successo degli scritti di Celso e di Giuliano.

Binder G., *Eine polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testament durch die Christen*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), pp. 81-95.

In questo articolo viene pubblicato a due anni dal primo, un secondo frammento tratto dai papiri di Tura dello scrittore cristiano Didimo il cieco. Nel suo *Comm. in Eccl.* 9, 10, l'autore trova un frammento riferibile al *Contra Christianos* di Porfirio in cui il neoplatonico attacca il metodo allegorico utilizzato dai cristiani specialmente quello della scuola alessandrina di cui Didimo faceva parte. In questo frammento Porfirio dimostra che, seguendo il procedimento allegorico proposto dai cristiani si arriva a conclusioni assurde. Così paragona la figura di Achille ed Ettore con quella di Cristo e del diavolo: Ettore, descritto mentre attacca l'accampamento acheo, luminoso nell'armatura e scuro nel volto, viene paragonato a Lucifero, l'angelo che porta la luce, ma che si ribella diventando l'angelo del male, scuro in volto. Invece Achille, che interviene in battaglia dopo l'apparizione di Ettore, per riportare la vittoria agli achei, viene paragonato a Cristo che interviene nel mondo per portare la vittoria sul male.

Gronewald M., *Porphyrios' Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), p. 96.

Il terzo frammento proveniente dai papiri di Tura dello scrittore Didimo il cieco e attribuito al *Contra Christianos* di Porfirio, viene pubblicato dall'autore nel 1968. In questo frammento Porfirio accusa il detto di Gesù che dice: "chi ha orecchie per intendere intenda", a cui Didimo risponde che con "orecchie" si intende la capacità di capire il significato profondo delle parole di Gesù, capacità non posseduta di certo da tutti.

Corsaro F., *Le* Quaestiones *nell'*Apocritico *di Macario di Magnesia,* Catania 1968, pp. 1-109.

In questo articolo Corsaro innanzitutto analizza il problema sull'attribuzione del polemista all'interno dell'*Apocritico* di Macario di Magnesia, analizzando le posizioni sostenute rispettiva-

mente da Harnack, che attribuisce la fonte a Porfirio, da Crafer, che attribuisce la fonte a Ierocle, e da Frassinetti, che invece vede Giuliano come possibile fonte nelle mani del polemista. La conclusione di Corsaro è che in fondo la fonte o il polemista, non è identificabile in questo o quell'autore, ma si tratta invece di polemiche in circolazione a quei tempi, sicuramente stratificatesi e mescolatesi nel corso della disputa tra pagani e cristiani, che servivano ad un paganesimo morente, ma non domo, a sferrare l'ultimo attacco alla nuova fede. L'articolo si chiude con la traduzione con testo greco a fronte delle polemiche mosse dal pagano al vescovo.

Demarolle J.M., *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, «Jahrbuch für Antike Christentum», 13 (1970), pp. 42-47.

In questo articolo l'autrice prende in considerazione uno dei temi centrali della polemica anticristiana di allora: essa riguarderebbe la spiegazione della facilità della diffusione del cristianesimo grazie soprattutto all'ignoranza di molte donne che si facevano infatuare da questa nuova religione. L'autrice inoltre propone un confronto con quanto sostenuto da Porfirio nella *Lettera a Marcella.* Infine, se si paragonano i termini con altri scrittori ecclesiastici, si nota che Porfirio nel trattare l'argomento, è stato poco preciso nel delineare in modo corretto alcuni termini tecnici ecclesiastici, e questo deporrebbe a sfavore di una testimonianza da parte di Socrate su una possibile adesione al cristianesimo da parte di Porfirio.

Dodds E., *I Greci e l'irrazionale,* La Nuova Italia, Firenze 1970.

Saggio nel quale Dodds, invece di analizzare il *razionalismo* dei Greci, si propone, mutando completamente prospettiva, di analizzare l'*irrazionale* presente all'interno della cultura ellenica. Partendo dall'analisi e dalla visione dello sciamanesimo, del significato delle orge bacchiche e della pazzia, Dodds passa a considerare il ruolo della *colpa* e del *peccato*, per concludere con lo studio dell'influsso degli astri sull'uomo e la medicina incubatoria. Dopo questo studio è necessario, secondo la presentazione del libro di Momigliano, rivedere il concetto, forse troppo usato, di razionalismo greco.

Schäublin C., *Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?*, «Museum Helveticum», 27 (1970), pp. 58-63.

Secondo l'autore, Diodoro di Tarso, iniziatore della scuola esegetica di Aniochia, ha quasi sicuramente conosciuto il *Contra Christianos* di Porfirio o direttamente, oppure grazie alle confutazioni di Eusebio, Apollinare, Metodio. In un passo del *Commentario all'Esodo* (31, 16) Diodoro parla di Mosè, della circoncisione, del giorno del sabato ebraico, che nei culti pagani era dedicato a Cronos. L'autore pensa che nel frammento da lui citato, Diodoro stia polemizzando con Porfirio il quale era il maggiore conoscitore non solo di culti fenici, ebrei, cristiani, persiani e romani, e, secondo una testimonianza di Giovanni Lido, aveva identificato Cronos con il dio supremo degli Assiri e con Jahwe.

Grant R.M., *The Stromateis of Origen,* in AA. VV., *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou,* Paris 1972.

In questo articolo Grant analizza la notizia riportata da Eusebio in *H.E.* VI, 19, 2 seg. secondo cui, quando Porfirio parla di Origene, indica le opere contenute all'interno della biblioteca che aveva l'alessandrino a Cesarea: tra queste vi erano Platone, Numenio, Cornuto ecc. Da qui l'autore rileva che Porfirio è stato influenzato dall'interpretazione della Bibbia che aveva fatto Origene, per cui sembra che Porfirio abbia sfruttato questo metodo interpretativo in chiave anticristiana. Questa conclusione viene guadagnata dall'autore in quanto, a suo parere Porfirio, dopo aver letto gli *Stromateis* di Origene e la sua critica alla Bibbia, trovò molto materiale pronto da usare immediatamente per combattere l'allegoresi biblica cristiana.

Barnes T.D., *Porphyry, Against the Christians: Date and Attribution of fragments*, «The Journal of Theological Studies», 24 (1973), pp. 424-442.

Quando questo studio uscì nel 1973 aprì la strada ad un'interpretazione nuova e diversa sul luogo di composizione del *Contra Christianos* e sull'anno in cui venne scritto. Basandosi sulla testimonianza riportata da Girolamo nell'*Epistula ad Ctesiph.* 9, (fr. 82 Harnack), secondo la quale viene attestato che Porfirio faceva riferimento ai tiranni usurpatori della Britannia, riferen-

dosi probabilmente a Carausio ed Alletto (286-296 d.C.) se non addirittura a Costantino e Massenzio (306 d.C). Oltre a questa testimonianza, l'autore riferisce un passo di Lattanzio (*Div. inst.* V, 5-7) dove prima dell'ultima persecuzione contro i cristiani del 303 d.C., lo scrittore cristiano parla di un filosofo, identificato da Barnes con Porfirio. Per cui egli propone la scrittura del *Contra Christianos* in Bitinia nel 303 d.C o comunque intorno ai primi anni del IV secolo, e non intorno al 270-272 come comunemente viene sostenuto. Infine Barnes passa all'analisi dei noventasette frammenti della collezione di Harnack concludendo che i frammenti tratti da Macario non possono essere attribuiti a Porfirio.

Duval Y.M., *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du commentaire sur Jonas de Saint Jérôme,* Paris 1973.

In questo articolo l'autore, oltre ad analizzare il libro di Giona, sostiene che in nel *Comm. in Jon,* 2 l'obiezione riportata da Girolamo non derivi da Porfirio in quanto, se Girolamo avesse saputo che la fonte da cui proviene l'obiezione era porfiriana, avrebbe certamente attaccato l'odiatissimo avversario. Invece qui, poichè Girolamo tace, probabilmente egli sta analizzano soltanto la risposta data dal suo maestro Apollinare di Laodicea.

Nestle W., *Le principali obiezioni del pensiero antico al cristianesimo,* appendice in *Storia della religiosità greca,* editrice La Nuova Italia, Firenze 1973.

Questo studio di Nestle, pubblicato nel 1973 con il saggio *Storia della religiosità greca,* analizza le principali obiezioni mosse dal paganesimo al cristianesimo, dividendole in obiezioni storiche, dove il Vecchio e il Nuovo testamento sono analizzati sotto una lente storica. La seconda parte prevede l'analisi delle obiezioni secondo un'ottica metafisico-ontologica, dove si sottolinea come, mentre il mondo pagano preferiva il mezzo della conoscenza, il cristianesimo privilegiava la fede. Infine l'analisi si conclude con le obiezioni etico-politiche dove si accusa la pericolosità della nuova religione ritenuta sovversiva per la società.

Casey M. P., *Porphyry and the origin of the Book of Daniel*, «The Journal of Theological Studies», 27 (1976), pp. 15-33.

L'autore analizza il metodo utilizzato da Porfirio nell'esegesi sul libro di Daniele di cui Girolamo riporta ampi frammenti. La tesi sostenuta dall'autore sarebbe quella secondo la quale Porfirio si inserirebbe nella tradizione giudaica e cristiana presente nella Siria, sua patria d'origine. Secondo questo filone interpretativo, la Bibbia in generale e nella fattispecie il libro di Daniele va interpretato non in senso metaforico ma bensì in senso letterale. La prima testimonianza di questo filone esegetico sul libro di Daniele risale a Apharat attivo intorno al 337 d.C., ma che testimonia un legame con la tradizione siriana che vede Efrem il Siro, Policronio di Apamea, Cosmas Indicopleustes, Teodoro bar Koni ecc. Dal lato opposto invece si contrappone un filone esegetico che propende per una esegesi più allegorica del libro di Daniele, i cui esponeniti sono Apollinare di Laodicea e Teodoreto. Quindi le interpretazioni di Porfirio al libro di Daniele, dove il neoplatonico riferisce ad Antioco IV Epifane ciò che viene detto sull'anticriso, oppure la dimostrazione che Daniele vaticinia *post eventu*, o ancora che il libro di Daniele è un falso scritto da Esdra nel 163/4 a.C., sarebbe un'esegesi proveniente dalla tradizione siriaca.

Goulet R., *Porphyre, Ammonius les deux Origènes et les autres…*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 57 (1977), pp. 471-496.

In questo articolo l'autore analizza il problema sulla possibilità o meno che vi siano stati due Origene, uno, il teologo alessandrino, l'altro l'Origene pagano autore degli scritti *Unico creatore il Re* e lo scritto *Sui demoni.* È Porfirio stesso che riferisce la notizia di questi due Origene: infatti, secondo la testimonianza riportata da Eusebio in *H.E.* VI, 19, 2 segg. il neoplatonico dice di aver incontrato personalmente il teologo, alessandrino, e lo accusa di apostasia; mentre invece in *V.P.* 3, 25 parla della visita a Roma di Origene pagano. Secondo queste testimonianze è lecito chiedersi se siamo in presenza di due Origene, discepoli di Ammonio; se esistono due Ammonio; se Porfirio si sia sbagliato, riportando una notizia falsa. Goulet, analizzando i dati a disposizione, deduce che, se Porfirio avesse conosciuto entrambi le persone, difficilmente si sarebbe sbagliato; per cui vi sarebbero stati due Origene diversi, ma solo uno è stato conosciuto da Porfirio, cioè il teologo alessandrino. L'altro, l'Origene pagano, non sarebbe stato conosciuto da Porfirio, in quanto la

visita fatta a Roma alla scuola di Plotino sarebbe stata fatta prima della venuta di Porfirio a Roma.

Goulet R., *Porphyre e la datation de Moïse*, «Revue de l'Histoire des Religions», 192 (1977), pp. 137-164.

In questo articolo l'autore analizza il modo in cui nel mondo antico, la datazione della vita di Mosè, sia stato utilizzato da parte cristiana per dimostrare ai pagani che la Bibbia era molto più antica, e quindi più importante, della tradizione pagana che faceva risalire gli esordi dell'ellenismo alla guerra di Troia. Artefice di questa polemica è Eusebio il quale nella *Praep. ev.* I, 9, 20 (fr. 40-41 Harnack) come testimonianza di ciò riporta una notizia di Porfirio che dice che Mosè nacque ottocentocinquanta anni prima della guerra di Troia. Tuttavia la notizia data da Eusebio è tendenziosa in quanto Porfirio non sta riportando una *sua* notizia, ma un dato dello storico fenicio Sanconiatone (vissuto ai tempi della regina Semiramide) la cui opera era stata tradotta dal fenicio in greco da Filone di Biblo, senza che Porfirio ne giudicasse l'attendibilità. Alla fine dell'articolo vengono riportate due tavole sinottiche in cui si confrontano le cronologie di Porfirio e di Eusebio.

Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana,* a cura di D. Del Corno, Adelphi edizioni, Milano 2002 [1978]

L'opera di Filostrato su un personaggio straordinario come Apollonio di Tiana, tradotta in italiano da Dario del Corno, presenta il racconto della vita del Tianeo in otto libri. Spesso, specialmente all'interno della polemica tra pagani e cristiani, i primi contrapponevano le imprese, i miracoli, gli aneddoti di Apollonio a Cristo stesso, cercando di far emergere l'idea che anche il pagano Apollonio aveva fatto di più e meglio di ciò che veniva narrato dai cristiani su Gesù. Nel *Filaléhes Logos* di Sossiano Ierocle, la giustapposizione Apollonio-Cristo è uno degli argomenti predominanti.

Benoit A., *Le «Contra Christianos» de Porphyre: où en est la collecte des fragments?* in *Paganisme, Judaisme, Christianisme. Influences et affrontrements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris 1978, pp. 261-275.

Questo studio si inserisce all'interno della critica sul *Gegen die Christen* di Harnack in cui si analizzano i frammenti che il teo-

logo ha collezionato. Si vede subito che, soprattutto i cinquantadue frammenti provenienti da un anonimo polemista all'interno dell'*Apocritico* di Macario di Magnesia, differiscono molto dallo stile, dallo spessore culturale, del neoplatonico. Alla fine l'autore analizza anche gli altri frammenti che sono stati aggiunti dopo la primitiva collezione di Harnack, arrivando fino al 1968 con l'inclusione degli ultimi due frammenti provenienti da Didimo il cieco. Alla fine dell'articolo l'autore propone una griglia sinottica contenente il frammento, l'autore, il numero dato da Harnack, e se può essere ritenuto veritiero o meno.

Romano F., *Porfirio di Tiro, filosofia e cultura nel III secolo d.C.,* Catania 1979.

In questa monografia l'autore si propone di analizzare la vita di Porfirio, inquadrando il personaggio all'interno del III secolo visto come momento fecondo per la cultura, momento di grande cambiamento e di nuove tendenze, e non certamente un secolo di decadenza culturale, come molto spesso lo si è voluto considerare. Il saggio presenta un'introduzione, divisa in due parti dove si analizza la "crisi" del III secolo e la cultura dell'epoca. La prima parte analizza non solo il neoplatonismo, ma l'arrivo di Porfirio a Roma e la sua permanenza alla scuola di Plotino. La seconda parte analizza la formazione culturale e scientifica di Porfirio, dal suo incontro con Origene a Cesarea in Palestina, ai suoi dieci anni passati con Longino ad Atene, fino alla formazione filosofica alla scuola di Plotino. L'ultima parte, la terza, presenta Porfirio non solo come filosofo ma anche come storico. A parere di Romano, il *Contra Christianos* è sicuramente l'opera più ampia che Porfirio abbia potuto scrivere.

Kettler F.H., *Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius,* in AA. VV. 32., *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum.* Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag, Göttingen 1979, pp. 322-328.

In questo articolo l'autore sostiene che Origene cristiano e Origene pagano siano la stessa persona, a differenza sia della tesi di Goulet, che sostiene che siano state due persone diverse, ma che solo il pagano sia stato allievo di Ammonio, per cui Porfirio deve averli confusi; sia della tesi di Dörrie, che invece pensa che siano

esistiti due Origene e due Ammonio. Inoltre, secondo l'autore, Longino essendo stato anch'egli allievo di Ammonio, ha molto probabilmente potuto fare un viaggio dal suo vecchio amico Origene (condiscepolo di Ammonio) e in quella visita a Tiro, abbia portato con sé il giovane Porfirio.

Rinaldi G., *Studi Porfiriani.* I. *Porphyrius Bataneotes*, «Koinonia», 4 (1980), pp. 25-37.

In questo articolo l'autore chiarisce il significato e il motivo dell'epiteto "bataneota" dato a Porfirio da Girolamo, Giovanni Crisostomo, Anastasio il Sinaita. Esso significa *proveniente* o *originario della Batanea,* regione che si troverebbe o nella Transgiordania, o sarebbe la Baitoanaia, zona nei pressi di Cesarea in Palestina. Tuttavia, sottolinea l'autore, secondo una testimonianza di Origene, la Batanea dell'oltregiordano era considerata la regione da cui provenivano i nemici di Dio, un luogo di perdizione, di confusione e di empietà. Per cui *Bataneota*, epiteto affibiato a Porfirio solo ed esclusivamente da autori cristiani, equivarrebbe al significato di *empio confusionario.* Non vi è alcun motivo pertanto di mettere in dubbio la vera patria di Porfirio che era appunto la città di Tiro.

Meredith A., *Porphyry and Julian against the Christians,* in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung,* II. 23, 2, 1980, ed. W. Haase, pp. 1119-1149.

Questo articolo si colloca, all'interno degli studi sul *Contra Christianos,* tra quelli che hanno posto un punto fermo nella critica alla collezione di Harnack. Infatti l'autore sostiene che dei frammenti collezionati da Harnack, solo quelli che fanno un espresso riferimento a Porfirio possono essere considerati validi. Tutti gli altri vanno rigettati, soprattutto quelli di Macario di Magnesia. L'articolo poi analizza il *Contra Galileos* di Giuliano, estratto da Cirillo di Alessandria analizzando i temi fondamentali: critica della necessità e possibilità della Rivelazione, critica della concezione di Dio contenuta nella Bibbia, critica della *prova dei miracoli* per attestare la natura divina di Cristo. L'articolo si conclude con l'ossevazione dell'autore secondo la quale mentre Celso e Giuliano lanciano l'attacco secondo un punto di vista squisitamente pagano, Porfirio invece attacca il nemico con le sue stesse armi, cioè criticando le fondamenta del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Goulet R, *Porphyre.* La Vie de Plotin, *I Travaux préliminaires et Index grec complet*, par L. Brisson, Marie-Odile Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 6), Paris 1982.

Analizzando la *Vita Plotini*, Goulet nota che la cronologia usata da Porfirio è estremamente precisa. Infatti il filosofo, nel segnalare date, avvenimenti, imperatori, è sempre attento ad indicare una data precisa. Tuttavia Goulet nota che, nonostante la precisione di Porfirio, si pongono grossi problemi di calcolo. Così, utilizzando una tabella l'autore confronta il sistema del *dies imperii* con gli altri sistemi cronologici usati all'epoca: "*tribunicia potestas",* sistema siro-macedone, sistema egizio, sistema civile romano. Tuttavia pur utilizzando questa tabella, si pongono seri problemi sull'interpretazione delle date di Porfirio stesso, in quanto il filosofo non distingueva tra numeri cardinali e ordinali. Alla fine vi sono due appendici: una riguardante i sei anni che Porfirio passa a Roma presso la scuola di Plotino, l'altra tabella analizza la possibilità che Eusebio, copiando il sistema cronologico di Porfirio, abbia copiato anche i suoi errori.

Goulet R., *Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre*, «Hermes», 110, 1982, pp. 443-457.

In questo articolo Goulet analizza le due versioni che presentano la melancolia di Porfirio contenute in *V.P.* 11 11-19, e *V.S.* IV 1, 6-9. Leggendo i due passi si evince chiaramente che le due parti sono diverse: nel racconto di Porfirio il neoplatonico dice che Plotino, durante il suo soggiorno in Sicilia, gli manda degli scritti per cercare di risollevarlo e aiutarlo a guarire dalla malattia. Invece Eunapio sostiene che Plotino, dopo la partenza dell'allievo, lo raggiunge in Sicilia per risollevare il suo animo. È chiaro che le divergenze siano attributabili all'utilizzo di elementi retorici da parte di Eunapio, che riprendendo la consuetudine di inserire nel racconto della vita, alcuni elementi fantastici, scrive la *fabula* della partenza di Plotino in Sicilia. Alla fine dell'articolo l'autore si chiede se il celebre scritto di Plotino sul suicidio filosofico contenuto in *Enneadi* I, 9, possa essere attribuibile a quel periodo e a quella causa. La risposta è negativa in quanto, secondo l'autore, lo scritto è anteriore.

Rokeah D., *Jews, Pagans and Christians in conflict,* Leiden 1982 (Studia post-Biblica, 33).

Studio in cui David Rokeah fa un'ampia panoramica della convivenza in età tardo antica del giudaismo, del cristianesimo e del paganesimo all'interno dell'impero romano e i loro inevitabili conflitti.

Ferch A.J., *Porphyry. An heir to Christian Exegesis?*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 73 (1982), pp. 141-147.

Nel 1982 Ferch risponde alla tesi di Casey (*Porphyry and the Origin of the Book of Daniel*, «The Journal of Theological Studies», 27 [1976], pp. 15-33) secondo cui l'esegesi di Porfirio al libro di Daniele non è originale ma si inserisce in quel filone giudeo e cristiano di esegesi allegorica della Bibbia che proveniva dalla tradizione siriana di cui Porfirio era originario. Innanzitutto l'autore rileva che solo autori successivi a Porfirio accettano l'impostazione del neoplatonico come Apharat (337 d.C.) o Efrem il Siro o Policronio di Apamea (347-430 d.C.) o Cosmas Indicopleustes (VI sec. d.C.). L'autore conclude quindi che l'esegesi del neoplatonico non si inquadrerebbe all'interno di una tradizione cristiana ma, al contrario essa sarebbe un vero attacco anticristiano alla Bibbia e al libro di Daniele.

Magli I., *Gesù di Nazareth Tabù e trasgressione,* Rizzoli editore, Milano 1982.

In questo saggio del 1982 l'antropologa presenta una visione di Cristo da un punto di vista squisitamente umano: il saggio comprende i capitoli I, in cui si tratta del il sacro e della cultura; il capitolo II dal titolo oltre i legami del sangue; il capitolo III, dove si sottolinea la volontà di Cristo sulla rottura dei tabù, come quella di toccare la donna mestruata; il capitolo IV si intitola l'odio come amore ed infine l'ultimo capitolo il quinto parla dell'umanesimo di Gesù di Nazareth.

Pirioni P., *Il soggiorno siciliano di Porfirio e la composizione del* «ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ», «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 39, (1985), pp. 502-508.

L'autrice in questo articolo riprende la tesi di T.D. Barnes secondo la quale il *Contra Christianos* di Porfirio non è stato scritto in

Sicilia nel 270-272 d.C, ma bensì alla fine del III secolo o all'inizio del IV. Le dimostrazioni apportate dall'autrice riguardano la testimonianza di Girolamo nell'*Epistula ad Ctesiph.,* 9 (fr. 82 Harnack) dove si dice che Porfirio ha fatto riferimento agli usurpatori della Britannia, riferendosi probabilmente a Carausio ed Alletto attivi tra il 286 e il 296 d.C. Inoltre il trattato sembra coincidere con l'ultima persecuzione di Diocleziano del 303 d.C., per cui Porfirio può avere preparato il trattato per quell'evento. Infine, nel *Comm. in Dan.* 2, 48 (fr. 43 F Harnack) si legge che Porfirio critica Daniele per non aver rifiutato i doni offerti dal sovrano di Babilonia. Da ciò l'autrice deduce che Porfirio stia attaccando i cristiani che a quel tempo si erano inseriti nelle cariche dello stato romano e proprio nel 297 cominciò il tentativo da parte dell'impero di epurazione non cruenta. Per cui secondo la scrittrice il *Contra Christianos* può essere stato composto nel 297 d.C.

Pepin J., *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Etudes historiques,* Paris 1987, pp. 57-80.

In questo studio J. Pepin analizza la tradizione dell'allegoria a cominciare da Filone di Alessandria e a finire con Dante. Per la verità Pepin si era già occupato di allegoria, mettendola in relazione con il mito (*Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,* Paris 1976), dove, nel caso specifico di Porfirio, si analizzava la giustificazione proposta sull'idolatria alle statue, vista come allegoria fisica divina, ma soprattutto si analizzava l'atteggiamento fortemente polemico di Porfirio nei confronti di Origene di Alessandria e del suo metodo allegorico utilizzato per spiegare la Bibbia.

Prato G.L., *La persecuzione religiosa nell'ermeneutica maccabaica: l'ellenismo come paganesimo*, «Rivista di Studi Bizantini», 1 1989 (1): 5-12.

Analisi delle cause storiche dell'intervento persecutorio di Antioco in Giudea.

Beatrice P.F., *Quosdam platonicorum libros? The Platonic Readings of Augustine in Milan in 385*, «Vigiliae Christianae», 43 (1989), pp. 248-281.

In questo studio l'autore cerca di dimostrare che le letture che

Agostino fece a Milano nel 385 prima di convertirsi al cristianesimo furono quelle su Porfirio. L'autore arriva a questa conclusione escludendo Apuleio, Plotino e Giamblico. Ma l'articolo contiene la critica più estrema che possa essere stata fatta sul *Contra Christianos* di Porfirio, secondo la quale il neoplatonico non avrebbe mai scritto un'opera dal titolo *Contra Christianos.* Tutti i suoi scritti anticristiani fanno parte di un'opera dal titolo *La filosofia desunta dagli oracoli.* Questa tesi, che prenderà il nome di *Tesi Beatrice,* si basa sul fatto che gli autori che hanno riportato qualche testimonianza non hanno mai specificatamente parlato di un *Contra Christianos,* ma si sono semplicemente limitati a dire che quello scritto è *genericamente* contro i cristiani, a differenza di quanto fatto per l'opera *La filosofia desunta dagli oracoli,* dove invece il titolo dell'opera è specificato in modo inequivocabile.

Rinaldi G., *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, di età imperiale,* Roma 1989.

Questo primo contributo di G. Rinaldi, viene ripubblicato in *La Bibbia dei pagani,* edizioni Dehoniane, Bologna 1998 vol I/II.

I vangeli apocrifi, (a cura di) M. Craveri, G. Einaudi editore, Torino 1990 [1969].

Da quando Origene all'interno delle sue omelie analizzava il dato statistico che *Ecclesia quattuor habet evangelia, haeresis plurima,* ormai il canone neo-testamentario, già nel III secolo, si era praticamente stabilito, prima ancora del grande Concilio di Nicea del 325 d.C. In questo libro vengono presentati i Vangeli dell'infanzia di Gesù, i Vangeli della predicazione, comprendenti i Vangeli Giudeo-cristiani; i Vangeli della Passione e Resurrezione, tra cui il famoso Vangelo di Pietro, i frammenti papiriacei, tra cui il papiro di Ossirinco e il ciclo di Pilato. Termina l'opera il Vangelo di Maria, i Vangeli gnostici e il libro di Giovanni evangelista.

Rinaldi G., *Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo di Israele*, «Vetera Christianorum», 29 (1992) (1), pp. 113-136.

In questo articolo l'autore analizza il rapporto intercorso tra giudaismo e impero romano alla vigilia della persecuzione di Dio-

cleziano avvenuta nel 303 d.C.. All'interno di questo contesto storico si focalizza l'attenzione sul rapporto conflittuale tra giudaismo e cristianesimo soprattutto all'interno della pratica del proselitismo da parte di entrambe le religioni; proprio su questo aspetto l'autore analizza l'atteggiamento di Porfirio di fronte a questa battaglia religiosa. Il neoplatonico, che secondo l'autore sarebbe un ebreo ellenizzato, conosce in modo approfondito il giudaismo e ne apprezza la tradizione, atteggiamento questo in perfetto accordo con la politica dell'impero che da Aureliano a Diocleziano cerca di rivalutare fortemente le tradizioni dei padri.

Beretta G., *Ipazia d'Alessandria,* Editori Riuniti, Roma 1993.

Questa bibliografia completa su Ipazia di Alessandria, filosofa neoplatonica alessandrina, esamina il dato storico degli scrittori del tempo che hanno scritto intorno ad una figura femminile tra le più importanti e colte dell'antichità. Figlia dal matematico Teone, Ipazia è l'erede di quella cultura ellenica che, ai tempi in cui vive, si scontra inevitabilmente con il cristianesimo che già ad Alessandria aveva acquistato una forza e un potere molto forti che venivano impersonati nel vescovo Cirillo. Molto conosciuta, grazie alla sua cultura, alla sua capacità di attrarre le persone alle sue lezioni; avendo fatto voto di castità in un momento in cui il cristianesimo propagandava la castità cristiana di Maria, essendo soprattutto donna, diviene un personaggio tanto scomodo da essere uccisa dai cristiani su ordine del vescovo di allora Cirillo di Alessandria nel 415 d.C.

Sodano A.R., *Porfirio, Vangelo di un pagano,* Rusconi editore, Milano 1993.

Questo libro di Sodano unisce quattro opere di Porfirio: *La lettera a Marcella, il contro Boeto,* lo scritto *Sull'anima* e l'ultimo dal titolo *Sul conosci te stesso.* Queste quattro opere, tradotte con testo greco a fronte e con analisi filologica, vengono lette all'interno della visione anticristiana di Porfirio. In sostanza l'autore, partendo dallo studio di L. Jerphagnon (*Les sous-entendus anti-chrétiens da la* Vita Plotini, ou l'èvangile de Plotin selon Porphyre, «Museum Helveticum», 47 [1990], pp. 41-52), secondo cui bisognerebbe rileggere tutte quante le opere di Porfirio, e non solo quelle palesemente anticristiane, come il

Contra Christianos o la *Filosofia desunta dagli oracoli,* da una prospettiva anticristiana, intitola questo gruppo di opere il *Vangelo di un pagano.*

Girgenti G., *Porfirio negli ultimi cinquant'anni,* Vita e Pensiero, Milano, 1994.

Prima bibliografia ragionata che analizza tutti gli studi fatti su Porfirio, dividendoli in ordine cronologico cominciando dagli anni quaranta fino ai giorni nostri. All'inizio dello studio vi è un profilo della vita di Porfirio, e successivamente nei secoli dopo la sua morte, gli studi fatti fino la 1939, la prima biografia moderna, la polemica anticristiana di Porfirio ed infine la recezione da parte della patristica di Porfirio.

Brown P., *Potere e Cristianesimo nella tarda antichità,* Laterza Bari 1995.

In questo saggio vengono analizzati alcuni aspetti culturalmente salienti che, durante la tarda antichità mutano concezione. Nate da alcune conferenze tenute dall'autore, esse analizzano la *devotio*, come *modus* utilizzato dai sudditi per rivolgersi all'imperatore; la *paideia* come iniziale strumento nelle mani del filosofo per istruire il sovrano, che muta divenendo unostrumento nelle mani del vescovo. La terza parte, che riguarda il legame tra povertà e potere, parla di come i cristiani di alto rango assunsero il controllo delle classi meno abbienti; infine l'ultima parte analizza il modo in cui, all'interno di un impero sempre più cristiano, la devozione personale dei singoli sudditi poteva far assurgere quest'ultima addirittura a benedizione divina.

Carlini A., *La polemica di Porfirio contro l'esegesi "Tipologica" dei cristiani*, «Studi Classici e Orientali», XLVI (1996), pp. 385-394.

Analisi dell'autore del passo di Didimo il cieco nel *Commentario all'Ecclesiaste* 9, 10, dove l'apologista attacca Porfirio che, per dimostrare la totale infondatezza del metodo allegorico usato dai cristiani, specialmente di Origene per interpretare la Bibbia, accosta la figura di Ettore e Achille con quella di Cristo e del diavolo. Ettore, che viene descritto come luminoso e lucente nella

sua armatura, ma scuro in viso per la rabbia, può tranquillamente essere paragonato al diavolo, lucifero, luminoso angelo decaduto, scuro in volto per la rabbia. Achille che interviene dopo le gesta di Ettore per riportare la vittoria ai Greci viene invece paragonato a Cristo il quale viene per liberare gli uomini dal peccato. Interessante analisi di Carlini sul verbo διαβαλλεῖν nel significato di *calunniare* ma, considerata l'etimologia della parola διάβολος, cioè *diavolo, calunniatore*, utilizzata da Didimo col significato di additare Porfirio, che aveva mosso queste accuse, come un *diavolo.*

Sodano A.R., *Porfirio, Storia della filosofia*, a cura di, Rusconi editore, Milano 1997.

La *Storia della filosofia* di Porfirio è un'opera che è andata perduta: doveva presentare la figura di alcuni filosofi analizzati seguendo uno schema cronologico: il primo libro probabilmente doveva trattare della vita di Pitagora di cui rimane lo scritto completo. Probabilmente Empedocle e Gorgia dovevano occupare il II libro, mentre Socrate faceva pare del III libro, e Platone doveva concludere l'opera occupando il IV libro. Della*Storia della Filosofia* rimangono alcuni frammenti che qui vengono presentati con testo greco e alcuni con testo arabo a fronte tratti da Al-Shahrastānī dall'opera *Kitāb al-Milal wal-Nihal*.

Girgenti G., *Introduzione a Porfirio,* Laterza, Bari, 1997.

Questo scritto fa parte di quella collana di lavori che hanno l'importante compito di introdurre il lettore, lo studioso alla conoscenza generale dell'autore e dei suoi scritti. Richiamandosi a quella famosa frase contenuta nella *Vita Plotini* 15, 1-5, secondo cui Plotino, rivolgendosi a Porfirio dice: "ti sei rivelato poeta, filosofo e ierofante", Girgenti divide gli scritti e il testo, seguendo questa tripartizione. Quindi, dopo aver parlato genericamente della sua vita, analizza gli scritti in questione, secondo quanto è pervenuto. Alla fine l'autore fa un elenco dettagliato delle opere di Porfirio, distinguendole in quelle pervenute complete, quelle in stato frammentario, e quelle di cui si conosce solo il titolo, ma di cui non si ha traccia.

Porfirio, *Vita di Pitagora,* a cura di A.R. Sodano e G. Girgenti, Rusconi editore, Milano 1998.

Il volume presenta la monografia introduttiva, l'analisi filologica e la traduzione con testo a fronte della Vita di Pitagora di Porfirio di A.R. Sodano. Il saggio preliminare, l'interpretazione filosofica, notizie biografiche, parole chiave e indici sono a cura di G. Girgenti. Alla fine del testo viene presentata anche una traduzione araba della vita di Pitagora a cura di Ibn Abi Usaybī'a.

Granger Cook J., *A possible fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian*, «Zeitschrift für antikes Christentum» 2 (1998), pp. 113-122.

In questo articolo del 1998 l'autore pubblica una scoperta fatta nel 1976 da Michel Tardieu di un possibile frammento riferibile al *Contra Christianos* di Porfirio, trovato all'interno dell'opera dal titolo *Cronaca,* dello scrittore Michele il siriano. In questo frammento, presentato in siriano e in traduzione inglese, l'autore, dopo l'analisi, ritorna, considerandola plausibile, su una notizia molto interessante presentata da Harnack nel *Gegen die Christen* (Testimonianza VIII) in cui asserisce di avere trovato a Rodosto in Tuchia, e all'interno della biblioteca del monastero Iwiron sul monte Athos in Grecia, due antichi manoscritti, risalenti rispettivamente al 1565-1575, quello trovato a Rodosto, e al 1280, quello trovato sul Monte Athos in Grecia, dove vi era un elenco di opere che citavano il *Contra Porphyrium* di Eusebio.

Barnes T. D, *Raison et foi: critique païenne et réponses chrétiennes*, «Studia Philosophica: Annuaire de la Société Suisse de Philosophie». Verl. für Recht Geselschaft, Basel 1997, 56: pp. 183-209.

Urso G., *Purificazione e perdono: una polemica fra pagani e cristiani. Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 249-266.

De Palma Digeser E., *Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration*, «Journal of Roman studies. London: Society for the promotion of Roman Studies», 88 (1998), pp. 129-146.

Analizzando il passo delle *Divinae Institutiones* di Lattanzio, De Palma Digeser, in completo disaccordo con la teoria di Bidez, secondo la quale Porfirio era contro la religione cristiana, ma contrario alle persecuzioni, cerca di dimostrare che Porfirio era favorevole alle persecuzioni contro i cristiani. Analizzando il periodo trascorso durante il Concilium Principis tenutosi a Nicomedia prima del 23 febbraio del 303 d.C., l'autrice sostiene innanzitutto che l'*antistes philosophiae* sarebbe Porfirio, e che egli, partecipando a quell'evento, era d'acordo con la persecuzione cruenta dei cristiani. All'interno dell'articolo inoltre, l'autrice analizza due frammenti di Harnack, cioè il nr. 1 e il nr. 38 concludendo che appartengano al *Contra Christianos* ma alla *Filosofia desunta dagli oracoli.*

Perelli C. (*Eusebio e la critica di Porfirio a Origene: l'esegesi cristiana dell'Antico Testamento come* μεταλεπτικὸς τρόπος, «Annali di Scienze Religiose», 3 [1998], pp. 233-261.

In questo articolo l'autore analizza il passo di Eusebio contenuto in *H.E.* VI, 19, 2, seg. in cui vi è l'attacco di Porfirio al metodo allegorico usato dai cristiani, in modo particolare da Origene. Il punto centrale, secondo l'autore, di questo passo consisterebbe nel sottolineare che Origene, nel fare le sue interpretazioni allegoriche, si serve del metodo *metalettico.* L'errore dell'alessandrino consisterebbe nell'aver utilizzato il metodo metalettico in modo improprio, applicando l'allegoria a dei nomi che per loro natura non potevano in alcun modo essere interpretati secondo quel metodo. Queste modalità di allegoresi sono state mutuate da Origene dagli storici Cheremone e Cornuto: il primo ha cercato di interpretare il mito egizio con categorie greche, per cui Cheremone e Origene sarebbero accomunati dal fatto di aver voluto sovrapporre elementi estranei, mutuati dalla cultura greca a culture diverse come quella egizia o giudaica. Invece Cornuto, studioso greco trapiantato a Roma, veniva accusato di fare un uso eccessivo dell'etimologia per spiegare il mito greco, uso questo molto simile al metodo metalettico.

G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani,* vol. I/ II, edizioni Dehoniane, Bologna 1998.

Opera di ampio respiro in due volumi sul conflitto tra paganesimo e cristianesimo tra il II ed il IV secolo. Nel primo libro viene fatto un excursus storico, privilegiando gli autori principali della polemica anticristiana: Celso, Porfirio, Giuliano. Molta attenzione viene dedicata al ruolo soprattutto della Bibbia in quei secoli. Nel secondo volume vengono portati moltissimi passi, divisi seguendo l'ordine del Vecchio e del Nuovo testamento, in cui viene riportata la traduzione in italiano del frammento, il commento e l'indicazione bibliografica.

Goulet R., *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes* (Textes et Traditions, I), Paris, 2001.

Il saggio uscito nel 2001 analizza la vita di Diogene Laerzio, Porfirio di Tiro e dello storico Eunapio di Sardi, riprendendo e raccogliendo articoli usciti precedentemente. Nella prima parte si analizza il genere letterario delle vite dei filosofi nella tarda antichità. Nella seconda parte lo studio inizia con Diogene Laerzio e la ricerca delle fonti o delle *auctoritates* a cui ha attinto Diogene nello scrivere *Le vite.* Nella terza parte si passa a Porfirio dove si ripresenta il sistema cronologico della *Vita Plotini*, si analizza l'oracolo di Apollo*,* cercando un'interpretazione dello stesso oracolo. La quarta ed ultima parte che riguarda Eunapio presenta la cronologia della vita e delle opere dello storico di Sardi, viene analizzato l'opera *Vitae Sophistarum*, e si presentano alcuni intellettuali dell'impero cristiano.

Bodéus R., *Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie?*, «Hermes», CXXIX (2001), pp. 567-571.

In questo articolo l'autore legge il passo di *V.P.* 11, 11-19 nel quale Porfirio descrive di essersi ammalato di malinconia, e il suo successivo viaggio in Sicilia, non come un reale stato patologico del neoplatonico,. ma come un tentativo da parte di Porfirio di mascherare una diversa motivazione di natura prettamente filosofica. In altre parole Porfirio lascia la scuola di Plotino, non per il consiglio del maestro, non perchè in questo modo Plotino gli abbia *impedito di morire,* ma perchè

i contrasti filosofici sulle categorie di Aristotele erano diventati talmente forti, da impedirgli un'ulteriore permanenza alla scuola di Roma. Così Porfirio nella *V.P.* mette in atto questa *fabula scenica* per giustificare anche la sua assenza alla morte del maestro.

Simmons M.B., *The Escatological Aspects of Porphyry's Anti-Christian polemic in a Chaldean-Neoplatonic Context*, «Classica et Mediaevalia», 52 (2001): pp. 193-216.

L'autore di questo articolo analizza il ruolo che i concetti e le pratiche caldaiche e i concetti neoplatonici hanno avuto nella polemica anticristiana di Porfirio. Nella prospettiva salvifica si sa che Porfirio, distaccandosi in parte dal maestro Plotino, e dal suo esclusivo razionalismo, sostiene che il ritorno dell'anima verso l'intelligibile può avvenire grazie alla pratica in vita della filosofia. Ma per coloro che non possono o non sanno praticare la filosofia, esistono le pratiche teurgiche, che possono purificare in la parte più bassa dell'anima. Tuttavia non tutti sanno, dice Simmons che esiste una terza via di salvezza, menzionata da Agostino, e relativa all'anima di Gesù. Paragonando l'oracolo di Apollo di Plotino e l'oracolo di Ecate di Gesù si comprende che mentre Plotino, dopo la morte, è stato assunto tra le anime divine come quelle di Platone, Gesù invece, pur essendo un'anima pia, ha raggiunto un livello di purificazione inferiore.

Lorein G.W., *Some aspects of the life and death of Antiochus IV Epiphanes: a new presentation of old viewpoints*, «Ancient Society», 31 2001, pp. 157-171.

In questo studio la posizione di Antioco IV viene letta da un diverso punto di vista: secondo questa ricerca infatti egli non fu implicato personalmente negli episodi riguardanti la Giudea; nel 164 a.C. egli non venne quindi coinvolto nell'epilogo della regione, ma sarebbe stato solo informato sui fatti accaduti.

Featherstone M., *Opening Scenes of the Second Iconoclasm: Nicephorus's* Critique *of the citations from Macarius Magnes*, «Revue des étedes byzantins», 60 2002, pp. 65-112.

Edizione critca con traduzione in inglese a cura di M Featherstone: in questa nuova edizione l'autore adotta una nuova divisione: invece di dividere il testo di Macario, riportato da Niceforo in linee, egli adotta una divisione in paragrafi.

De Palma Digeser E., *Porphyry, Julian or Hierocles? The anonymous Hellene Makarios of Magnes'Apokritikos*, «JThS» 53/2 (2002), 466-502.

In questo articolo l'autrice ritorna sull'attribuzione dell'obiettore anonimo presente nell'*Apocritico* di Macario di Magnesia con Porfirio, secondo la dimostrazione offerta da Harnack nel *Gegen die Christen.* De Palma Digeser infatti, riprende la posizione di Crafer il quale aveva aspramente polemizzato con Harnack sull'attribuzione del polemista anonimo con Porfirio perchè riteneva che il polemista stesse usando uno scritto di Sossiano Ierocle, imperatore della Bitinia. L'autrice attacca anche la tesi presentata da P. Frassinetti secondo cui il polemista non sarebbe nè Porfirio, nè Ierocle ma Giuliano. Dopo diverse spiegazioni, l'autrice conclude che, a suo parere il polemista sarebbe Ierocle.

Camplani A., Zambon M., *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale*, «Annali di storia dell'esegesi», 2002 19 (1): 59-99.

In questo articolo si analizza lo statuto del sacrificio all'interno non solo delle correnti favorevoli ad esso, ma all'interno di quella linea di pensiero che da Teofrasto a Porfirio era contraria al sacrificio pur non condannando *in toto* questo aspetto religioso, rimanendo in alcuni casi neutrali. Il tratto comune di queste correnti che si esplicita nel concetto di *thysia* si estende fino a disegnare pratiche interiori, mistiche ed ascetiche, come l'offerta in sacrificio del puro intelletto. Entrambi tendono alla gerarchizzazione del mondo divino diviso in demoni buoni e cattivi, dove il sacrificio cruento viene avvertito come una pratica riservata alla schiera dei demoni malvagi. La posizione di Porfirio, che nel *De abstinentia* avverserà completamente il sacrificio cruento, propo-

ne la *noerà thysia* cioè il sacrificio intellettuale, come unico vero sacrificio.

Nuovo Testamento greco e italiano, a cura di A. Merk e G. Barbaglio, edizioni Dehoniane, Bologna 2003.

Traduzione con testo greco a fronte del Vangelo con apparato critico.

Macarios de Magnésie, *Le Monogénès,* Édition critique et traduction française par R. Goulet, Tome I/II, Vrin Paris 2003.

Nel 2003 quando R. Goulet pubblica l'edizione critica dell'*Apocritico* di Macario di Magnesia, divide il lavoro in due tomi. Nel primo riprende tutta la storia dell'opera, le testimonianze fornite dal patriarca Niceforo di Costantinopoli e di Turriano, fino alla scoperta del papiro del 1867 da parte di Blondel. Inoltre fa una puntuale descrizione di tutti gli studi fatti sull'opera fino all'ultima edizione. Dopodichè l'autore passa all'analisi di alcuni aspetti salienti dell'opera: dal titolo, all'autore, alla trasmissione di essa, al periodo in cui l'opera è stata scritta ecc. Il secondo tomo invece presenta la traduzione dell'opera, con testo greco a fronte, con le note critiche. All'interno di quest'ultimo inoltre vengono riportati i capi delle tavole dei libri I, II, III, scoperti nel 1941 dal cardinale G. Mercati oltre ad alcuni frammenti attribuiti all'*Apocritico.*

Di Pasquale M., *Origene di Alessandria, tra platonismo e sacra scrittura,* CUECM, Catania 2003.

Questo saggio, uscito nel 2003 si prefigge innanzitutto di analizzare storicamente la figura di Origene di Alessandria e di cercare di risolvere la *vexata quaestio* sul problema dei due Origene: in buona sostanza se Origene di Alessandria, teologo e allegorista, sia la stessa persona o meno di Origene pagano, autore dello scritto *Unico creatore il Re e* lo scritto *Sui demoni,* di cui parla Porfirio in *V.P.* 3, 25. Qui viene sostenuta la tesi che vi siano stati due Origene diversi. Il personaggio di cui si tratta quindi è il teologo alessandrino, di cui si analizza il programma filosofico, gli aspetti teorici e antropologici del suo pensiero.

Blasius A., *Apokalyptik und geschichte: Das Buch von Daniel in Der (Alt)historischen Forschung. Apokalyptik in Antike und Aufklärung*, 77-103 pp., in *Apokalyptic in Antike und Aufklärung/* Jürgen Brokoff/ Bernd U. Schipper (Hg) Paderborn: Schöningh 2004.

Moreschini C., *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana editrice, Brescia 2004.

Il saggio di C. Moreschini si propone di trattare la filosofia patristica partendo dal II secolo d.C., periodo di tempo che vede il primo incontro e successivamente scontro tra il cristianesimo e la filosofia greca, e analizza il crescere delle due correnti filosofiche nel pensiero e nelle opere dei loro esponenti più illustri. Partendo da Giustino, passando per Panteno, Clemente ed altri, si arriva, in un *excursus* di ben cinque secoli, fino al VII secolo con Massimo il confessore. Alla fine di ogni capitolo è inoltre indicata una bibliografia riguardante gli argomenti trattati.

Goulet R., *Hypothèses récents sur le traité de Porphyre Contre les Chretiens,* in *Hellénisme et Christianisme/* Michel Narcy et Eric Rebillards (ed), Villeneuve-d'Ascq: Pr. Universitaires du Septentrion, 2004, pp. 61-109.

In un lungo ed articolato articolo l'autore prende in esame la *Tesi Beatrice* secondo cui il *Contra Christianos* di Porfirio non sarebbe mai stato scritto, ma tutto quanto noi abbiamo risalirebbe alla *Filosofia desunta dagli oracoli,* l'unica vera opera anticristiana di Porfirio che comprende tutti gli scritti di polemica contro il cristianesimo. Analizzando gli articoli di Beatrice dal 1989 al 2001, Goulet confuta punto per punto tutte le sue ragioni apportate a sostegno della sua tesi, non solo andando sui singoli passi degli autori cristiani, ma dimostrando che la *Tesi Beatrice* presenta delle problematiche di fondo che non sono superabili.

Civiletti M., *Eunapio,* Vite di filosofi e sofisti, (a cura di), Bompiani, Milano 2007.

Traduzione con testo a fronte dell'opera di Eunapio, con traduzione, note e introduzione a cura dell'autore.

Stoici romani minori (Marco Manilio, Musonio Rufo, Anneo Cornuto, Cheremone di Alessandria, Aulo Persio, Trasea Peto, Anneo Lucano, Decimo Giulio Giovenale, Mara Barserapion), a cura di Ilaria Ramelli, Bompiani, 2008.

II.

STELLENREGISTER*

* Das Neue Testament, welches Porphyrius benutze, war ein abendländisches (römisches); denn 1. war der Text abendländisch, 2. Fehlen Zitate aus dem Hebräerbrief (auch aus dem Jakobusbrief), 3. Umfaßte es den Markusschluß und die *Apokalypse Petri,* die nach dem Zeugnis des Muratorischen Fragments, wenn auch unter dem Widerspruch einiger, im Anfang des 3. Jahrhunders zum römischen N. T. gehörte. Auch in orientalischen Landeskirchen gehörte sie damals zum N. T.; aber dort fanden sich dann regelmäßig auch noch andere Apokryphen, während sie hier fehlen, z. B. der Hirt des Hermas, der im Lauf wahrscheinlich schon der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts aus dem abendländischen N. T. entfernt worden ist. Die Schrift, der Porphyrius die Angabe über den kurzen Aufenthalt des Petrus in Rom und seine Kreuzigung entnahm (Nr. 26), war ihm nicht als kanonische überliefert.

II.

Indice dei passi*

* Il Nuovo Testamento che viene usato da Porfirio, proveniva da un codice occidentale (romano); quindi 1. era un testo occidentale, 2. mancano citazioni della *Lettera agli Ebrei* (anche della *Lettera di Giacomo*), 3. racchiude la fine del Vangelo di Marco e l'*Apocalisse di Pietro*; anche in un frammento del codice muratoriano vi è una testimonianza di esso, anche se, all'interno di quest'ultimo, può esserci qualche contraddizione, sull'inizio del III secolo sull'acquisizione del N. T. a Roma. Anche nelle chiese orientali vi fu in quel tempo l'acquisizione del N. T.; ma lì si trovavano ancora normalmente gli apocrifi, probabilmente qui manca in un passaggio citato p.e. nel *Pastore* di Erma probabilmente già dalla prima metà del III secolo dal N. T. occidentale che è diventato per questa regione ormai remoto. Lo scritto, che riporta la notizia di Porfirio sul breve soggiorno di Pietro a Roma e la sua crocifissione (nr. 26) non apparteneva alla tradizione canonica.

III.

Sachregister

III.

Indice analitico

[1] Probabilmente nell'edizione del 1916 c'è un errore di stampa perchè l'espressione si trova al frammento 26 (*N.d.T.).*

IV.

Wortregister

IV.

Indice dei termini greci e latini

[1] Nel testo si trova ἐπαγρυπνεῖν (*N.d.T.)*.

[2] Probabilmente c'è un errore perchè nel frammento c'è scritto *generis* e non *nominis (N.d.T.).*

V.

Verzeichnis der Fragmente.

1. Die Christen sind ἄθεοι, weder Hellenen noch Barbaren, Anarchisten.

I.
Kritik des Charakters und der Glaubwürdigkeit Der Evangelisten und Apostel

(siehe auch Nr. 49. 55. 58. 64. 69. 72).

2. Die Evangelisten waren Fälscher (*Matth.* 1, 22 f. [*Jes.* 7, 14] und die Anfänge der Evv.).
3. Die Apostel hatten keinen Glauben (*Matth.* 21, 21).
4. Die Apostel missionierten aus Gewinnsucht, waren bäurisch und arm, trieben magische Künste, nahmen reichen Frauen das Geld ab.
5. Die Apostel mißbrauchten die Einfalt und Unwissenheit ihrer Hörer.
6. Die Unwissenheit des lügnerischen Matthäus bzw. die Dummheit und unbesonnene Willfährigkeit der ersten Hörer (*Matth.* 9, 9).
7. Die Evangelisten, listige und abscheuliche Sophisten, haben zahlreiche Geschichten erfunden.
8. Die Evangelisten waren Plagiatoren (*Act.* 15, 20).
9. Die Evangelisten waren nicht nur *in saecularibus*, sondern auch im A. T. unwissend (*Marc.* 1, 1 f.; *Matth.* 3, 3). Aus dem 14. Buch.

10.11. Dies gilt speziell auch von Matth. (*Matth.* 13, 35; 1, 11 f.).

12. Die Kindheitsgeschichte Jesu ist voll von Unmöglichkeiten (*Matth.* 2, 13; *Luk.* 2, 39).
13. Das Matthäuswort (24, 14) von dem Kommen des Endes hat sich als trügerisch erwiesen.

V.

Elenco dei frammenti

1. I cristiani sono ἄθεοι, non furono nè Elleni, nè Barbari, ma anarchici.

I.
Critica del carattere e dell'affidabilità degli evangelisti e degli apostoli

(vedi anche Nr. 49. 55. 58. 64. 69. 72)

2. Gli evangelisti erano dei falsificatori (*Matteo*. 1, 22 seg. [*Isaia*. 7, 14] e l'inizio del vangelo).
3. Gli apostoli non avevano la fede (*Matteo*. 21, 21).
4. Gli apostoli divennero missionari per scopo di lucro, erano poveri e rozzi, introdussero le arti magiche, rubarono denaro alle donne ricche.
5. Gli apostoli approfittarono della semplicità e dell'ignoranza dei loro ascoltatori.
6. L'ignoranza del bugiardo Matteo ecc. L'ignoranza, la leggerezza e la compiacenza del primo ascoltatore. (*Matteo.* 9, 9).
7. Gli evangelisti furono degli astuti e ignobili sofisti, e inventarono numerose storie.
8. Gli evangeli furono dei plagiatori (*Atti* 15, 20).
9. Gli evangelisti furono ignoranti non solo nelle scienze profane, ma anche nell'A. T. (*Marco* 1, 1 seg.; *Matteo.* 3, 3). Dal XIV libro.
10. 11. Questo vale specialmente anche per Matteo (*Matteo.* 13, 35; 1, 11 seg.).
12. La storia dell'infanzia di Gesù è piena di fatti impossibili (*Matteo.* 2, 13; *Luca.* 2, 39).
13. La parola di Matteo (24, 14) sulla fine del mondo presenta una falsa dimostrazione.

14. Die Auffassung der natürlichen Sonnenfinsternis als Wunder zugunsten Jesu (*Matth.* 27, 45) zeigt die Unwissenheit der Jünger Jesu.
15. 16. Die widerspruchsvollen Berichte der Evangelisten über die Kreuzigung zeigen, daß sie Fälscher waren (besonders Johannes).
17. Die Widersprüche in den Erzählungen über Judas (*Matth.* 27, 3 ff.; *Act.* 1, 16 ff.).
18 Die Evangelisten haben nicht objektiv erzählt, sondern «*ex vulgi consuetudine et opinione*», widersprechen einander und bringen sonst noch Falsches.
19. Mit dem Wort «Nicht von Menschen» (*Gal.* 1, 1) wirft Paulus auf die Urapostel ein schlechtes Licht.
20. Desgleichen mit dem Wort «Ich besprach mich nicht mit Fleisch und Blut» (*Gal.* 1, 16).
21. Der Kindische Streit zwischen Petrus und Paulus (*Gal.* 2, 11 ff.) zeigt den Irrtum des Petrus, die Frechheit des Paulus und «*ficti dogmatis mendacium*» beider. Aus dem 1. Buch.
22. In *Gal.* 5, 10 liegt ein versteckter schwerer Angriff des Paulus auf Petrus.
23. Petrus soll (*Matth.* 16, 18 ff.) zugleich der Fels der Kirche und ein Satan sein; Jesus hat das, wenn die Worte echt sind, in der Trunkenheit oder im Traume gesagt.
24. Petrus vergibt nicht, trotz dem Gebote Jesu, sondern schlägt zu (*Matth.* 26, 51 *cum parall.*; 18, 22).
25. Petrus tötet den unschuldigen Ananias und sein Weib, obgleich er angewiesen war zu vergeben (*Act.* 5, 1 ff.; *Matth.* 18, 22).
26. Petrus flieht aus dem Gefängnis und ist auch sonst verächtlich (*Act.* 12; *Gal.* 2, 11 ff.).
27. Paulus' Widersprüche (in bezug auf die Beschneidung) und Sklavensinn (*I. Kor.* 9, 19).
28. Paulus' Widersprüche und Verschlagenheit (*Act.* 22, 3).
29. Paulus'Ruhm- und Gewinnsucht (*I. Kor.* 9, 7 ff.).
30. Paulus' Widersprüche in bezug auf das Gesetz (*Gal.* 3, 1; 5, 3; *Rom.* 7, 14).
31. Fortsetzung (*Rom.* 5, 20; *I. Kor.* 15, 56).

14. L’interpretazione dell’eclissi di sole come fenomeno naturale come evento miracoloso di Gesù (*Matteo* 27, 45) dimostra l’ignoranza dei discepoli di Gesù.
15. 16. I racconti contraddittori degli evangelisti sulla crocifissione di Cristo, dimostrano che sono falsi (soprattutto Giovanni).
17. Le contraddizioni nei racconti su Giuda (*Matteo.* 27, 3 segg.; *Atti* 1, 16 segg.).
18 Gli evangelisti non avevano come obiettivo il racconto, ma «dal modo di vivere e dall’opinione del volgo», e ciascuno di loro apportò ulteriori falsità.
19. Col detto «Non da parte degli uomini» (*Gal.* 1, 1) Paolo mette in cattiva luce i primi apostoli.
20. Allo stesso modo nel detto «Io non sono istruito nella carne e nel sangue» (*Gal.* 1, 16).
21. La disputa infantile tra Pietro e Paolo (*Gal.* 2, 11 segg.) mostra l’errore di Pietro, l’insolenza di Paolo e «l’imbroglio di una dottrina ingannevole» di entrambi. Dal libro I.
22. In *Gal.* 5, 10 vi è un celato attacco di Paolo a Pietro.
23. Pietro deve essere (*Matth.* 16, 18 segg.) allo stesso tempo pietra della Chiesa e Satana; qui se le parole di Gesù fossero vere, sarebbero dette o in stato di ubriachezza o durante un sogno.
24. Pietro non ha perdonato nonostante il precetto di Gesù, ma colpisce il servo (*Matteo.* 26, 51 *cum parall.*; 18, 22).
25. Pietro fa morire l’innocente Anania e sua moglie, nonostante fosse obbligato a perdonare (*Atti* 5, 1 segg.; *Matteo.* 18, 22).
26. Pietro fugge dal carcere e ciò è oltremodo spregevole (*Atti* 12; *Gal.* 2, 11 segg.).
27. La contraddizione di Paolo (in riferimento alla circoncisione) e al significato della schiavitù (*I. Cor.* 9, 19).
28. La contraddizione di Paolo e l’astuzia (*Atti* 22, 3).
29. La vanagloria e l’avidità di guadagno di Paolo (*I. Cor.* 9, 7 segg.).
30. La contraddizione di Paolo in riferimento alla Legge (*Gal.* 3, 1; 5, 3; *Rom.* 7, 14).
31. Il proseguimento (*Rom.* 5, 20; *I. Cor.* 15, 56).

32. Paulus'Widersprüche in bezug auf das Götzenopferfleisch (*I. Kor.* 10, 20).
33. Paulus' Widersprüche in bezug auf die Ehe (*I. Tim.* 4, 1; *I. Kor.* 7, 25). Die Ruhmsucht christlicher Asketinnen.
34. Paulus'unsinnige Lehre vom Weltuntergang (*I. Kor.* 7, 31).
35. Paulus' lächerliche Lehre von der Entrückung in die Luft (*I. Thess.* 4, 15).
36. Paulus'falsche Weissagung über sich selbst (*Act.* 18, 9 f.).
37. Paulus' verstößt gegen das Fluchverbot Jesu (*Gal.* 5, 12).

II.
Kritik des Alten Testaments.

38. Die Propheten und die Opfer.
39. Die Christen mißhandeln durch Allegorie das Gesetz, besonders ihr großer Lehrer Origenes. Aus dem 3. Buch.
40. Chronologie des Moses. Aus dem 4. Buch.
41. Chronologie des Moses (Sanchuniathon, Philo Byb.). Aus dem 4. Buch.
42. Wider das Verbot *Genes.* 3, 3 f. (Erkenntnis von Gut und Böse).
43. Kommentar zum Buch Daniel. Aus dem 12. Buch.
44. Über den «Greuel der Verwüstung» (*Dan.* 11, 31 ff.; *Matth.* 24, 16ff.). Aus dem 13. Buch.
45. Zu *Hosea* 1, 2. 8f. gegen die Allegorie.
46. Zum Buch des Jonas.
47. Zu *Sacharj.* 14.
48. Zur Versuchungsgeschichte Jesu (*Matth.* 4 usw).
49. Zur Geschichte von den Dämonen und Säuen (*Matth.* 8; *Mark.* 5).
50. Zur Geschichte von blutflüssigen Weib (*Matth.* 9, 20ff).
51. Zum Spruch: «ich bin nicht gekommen, Friede zu bringen» (*Matth.* 10, 34 ff.).
52. Zum Spruch, daß die Geheimnisse den Unmündigen geoffenbart werden (*Matth.* 11, 25).

32. La contraddizione di Paolo in riferimento alla carne immolata agli dei (*I. Cor.* 10, 20).
33. La contraddizione di Paolo in relazione al matrimonio (*I. Tim.* 4, 1; *I. Cor.* 7, 25). La vanagloria delle donne ascetiche cristiane.
34. L'insegnamento insensato di Paolo sulla fine del mondo (*I. Cor.* 7, 31).
35. L'insegnamento ridicolo di Paolo sul rapimento in aria (*I. Tess.* 4, 15).
36. La falsa profezia di Paolo su sè stesso (*Atti* 18, 9 seg.).
37. Il ripudio di Paolo sul divieto di maledire di Gesù (*Gal.* 5, 12).

II.
Critica del Vecchio Testamento.

38. I profeti e il sacrificio.
39. L'uso distorto dei cristiani sull'uso dell'allegoria nella Legge, soprattutto dal suo vecchio maestro Origene. Dal III libro.
40. Cronologia di Mosè. Dal IV libro.
41. Cronologia di Mosè (Sanconiatone, Filone di Bib.). Dal IV libro.
42. Contro il precetto di *Genes.* 3, 3 seg. (sulla conoscenza del bene e del male).
43. Commentario al libro di Daniele. Dal XII libro.
44. Sull'«abominio della desolazione» (*Dan.* 11, 31 segg.; *Matteo.* 24, 16 segg.). Dal XIII libro.
45. Su *Osea* 1, 2. 8 seg. contro l'allegoria.
46. Sul libro di Giona.
47. Su *Zaccaria* 14.
48. Sull'episodio delle tentazioni di Cristo (*Matteo.* 4 ecc.).
49. Sull'episodio dei demoni e dei porci (*Matteo* 8; *Marco* 5).
50. Sull'episodio dell'emorroissa (*Matteo* 9, 20 segg.).
51. Sul detto: «non sono venuto per portare la pace» (*Matteo* 10, 34 segg.).
52. Sul detto: riguardo a rivelare le verità ai piccoli (*Matteo* 11, 25).

53. Zum Spruch: «Wer ist meine Mutter?» (*Matth.* 12, 48).
54. Zu den Reich- Gottes- Gleichnissen (*Matth.* 13).
55. Zur Stillung des Sturms (*Mark.* 6, 45 ff.; *Matth.* 14, 22 ff.).
56. Jesus hatte keine naturwissenschaftlichen Kenntnisse (zu *Matth.* 15, 17 f.).
57. Zum Mondsüchtigen (*Matth.* 17, 15).
58. Zum Spruch vom Kamel und Nadelöhr (*Matth.* 19, 24). Christliche Frauen, die alles verkaufen.
59. Zum Widerspruch in bezug auf das Prädikat «gut» (*Mark.* 10, 18; *Luk.* 6, 45).
60. Zur falschen Weissagung in bezug auf viele Pseudochristi (*Matth.* 24, 4 f.).
61. Zum Widerspruch. daß Jesu bei den Seinen bleiben und sie doch verlassen werde (*Matth.* 26, 6 ff.; 28, 20).
62. Jesus verbot die Furcht und zagte doch selbst (*Matth.* 26, 39; 10, 28; 26, 41).
63. Jesus benahm sich unwürdig vor Pilatus (*Matth.* 26. 27).
64. Jesus ist nach dem tode nicht denen erschienen, denen er erscheinen mußte (*Matth.* 26, 64 usw.).
65. Jesus hätte, wie *Act.* 2, 1 ff., als der Mensch vom Rimmel schon bei seiner Herabkunft allen erscheinen müssen.
66. *Joh.* 1, 29 steht in Widerspruch zu all den Morden, die Jesu Erscheinung verursacht hat.
67. Jesu Selbstzeugnis ist wertlos (*Joh.* 5, 31).
68. Jesu Spruch über Moses ist nichtig (*Joh.* 5, 46); nirgendwo wird Christus Gott oder Weltschöpfer genannt.
69. Jesu Spruch vom Essen seines Fleisches ist empörend (*Joh.* 6, 53).
70. Jesu Unbeständigkeit und Wankelsinn (*Joh.* 7, 8 ff.).
71. Jesu Spruch vom Teufel als dem Vater ist absurd (*Joh.* 8, 43f.).
72. Jesu Spruch vom Gericht über den Fürsten der Welt ist sinnlos (*Joh.* 12, 31).

53. Sul detto: «chi è mia madre?» (*Matteo* 12, 48).
54. Sull'immagine del regno di Dio (*Matteo* 13).
55. Sul calmare la tempesta (*Marco* 6, 45 segg.; *Matteo.* 14, 22 segg.).
56. Gesù non ha alcuna conoscenza scientifica (*Matteo* 15, 17 seg.).
57. Sul lunatico (*Matteo.* 17, 15).
58. Sul detto del cammello e della cruna (*Matteo.* 19, 24). Donne cristiane che vendono tutto.
59. Sulla contraddizione in relazione al predicato «buono» (*Marco* 10, 18; *Luca* 6, 45).
60. Sulla falsità della profezia in relazione ai numerosi pseudoCristi (*Matteo* 24, 4 seg.).
61. Sulla contraddizione di Gesù sulla sua permanenza e dipartita dal mondo. (*Matteo* 26, 6 segg.; 28, 20).
62. Sul divieto di Gesù di avere egli stesso timore ed esitazione (*Matteo* 26, 39; 10, 28; 26, 41).
63. Gesù si comporta indegnamente davanti a Pilato (*Matteo* 26. 27).
64. Gesù dopo la morte non è apparso a coloro a cui avrebbe dovuto apparire (*Matteo* 26, 64 ecc.).
65. Gesù, come in *Atti* 2, 1 segg., avrebbe dovuto apparire già come uomo del cielo sin dalla sua prima apparizione.
66. *Giovanni* 1, 29 è in contraddizione con tutte le uccisioni che l'apparizione di Gesù ha causato.
67. La testimonianza di Gesù su se stesso è senza valore (*Giovanni* 5, 31).
68. Il detto di Gesù su Mosè è senza valore (*Giovanni.* 5, 46); da nessuna parte Cristo è definito dio o creatore del mondo.
69. Il detto di Gesù sul mangiare le sue carni è vergognoso (*Giovanni* 6, 53).
70. La volubilità di Gesù e il suo equilibrio (*Giovanni* 7, 8 segg.).
71. Il detto di Gesù sul diavolo come padre è assurdo (*Giovanni* 8, 43 seg.).
72. Il detto di Gesù sul giudizio del principe del mondo è insensato (*Giovanni* 12, 31).

IV.
Dogmatisches.

73. Die Christen verlangen blinden Glauben.
74. Über den Glauben (zu *Rom.* 4, 3).
75. Der christliche Begriff der Monarchie ist irrig.
76. Durch ihre Engellehre sind die Christen selbst Polytheisten (*Matth.* 22, 29). Kritik der christlichen Ablehnung der Tempel und Bilder.
77. Fortsetzung. Die Lehre von der Menschwerdung ist schlimmer als selbst die irrige Vorstellung über die Götterbilder.
78. Die Heilige Schrift selbst nimmt viele Götter an (*Exod.* 22, 28; *Deut.* 13, 2; *Jos.* 24, 14; *I. Kor.* 8, 5f).
79. Die Christen greifen den Tempel- und Opferdienst an, den doch ihr Gott selbst ursprünglich eingeführt hat.
80. Seit dem Eindringen des Christentums haben sich die hilfreichen Götter von Rom zarückgezogen.
81. 82. Christus hat die früheren Geschlechter vernachlässigt.
83. Wider eine falsche Vorstellung von Gott.
84. Zur Christologie und dem Kreuzestod.
85. Gott hat keinen Sohn.
86. Zur christlichen Logoslehre.
87. Christus hat die früheren Geschlechter vernachlässigt; die er nicht beruf, sind die Gerechten (*Luk.* 5, 31f.; *I Tim.* 1, 15).
88. Die Taufe ist eine Ermunterung zum Sündigen (*I. Kor.* 6, 11).
89. Das (*Apoc. Petri*) angekündigte Gericht über den Rimmel ist absurd und empörend.
90 a. Fortsetzung (*Apoc. Petri*; *Matth.* 24, 35; 11, 25; *Joh.* 3, 27; *Deut.* 26, 15).
90 b. Die christliche Auferstehungslehre hat nichts mit der Apokatastasislehre zu tun (*Act.* 3, 21).
91. Zeitliche Sünden und ewige Strafen widersprechen sich.
92. Die christliche Vorstellung von der Auferstehung ist haltlos.
93. Aus der christlichen Lehre folgt, daß Gott für die Schlechtigkeit und den Tod verantwortlich ist. Wider die Auferstehung des Fleisches.
94. Die Auferstehung des Fleisches ist unmöglich.

IV.
I Dogmi

73. La pretesa cristiana di una fede cieca.
74. Sulla fede (*Rom.* 4, 3).
75. Il concetto cristiano di monarchia è sbagliato.
76. Dall'insegnamento sugli angeli si evince che i cristiani sono essi stessi politeisti (*Matteo* 22, 29). Critica sul rifiuto cristiano del tempio e delle immagini.
77. Proseguimento. La dottrina dell'incarnazione è peggiore della stessa erronea presentazione delle immagini degli dei.
78. La stessa Sacra Scrittura presenta numerosi dei (*Esodo* 22, 28; *Deut.* 13, 2; *Gios.* 24, 14; *I. Cor.* 8, 5 seg.).
79. Il modo cristiano di presentarsi al tempio e la funzione sacrificale, ha senza dubbio origine nello stesso dio.
80. Dalla diffusione del cristianesimo l'aiuto degli dei a Roma è venuto meno.
81. 82. Cristo ha maltrattato i suoi parenti originari.
83. Contro una falsa rappresentazione di dio.
84. Sulla cristologia e sulla crocifissione.
85. Dio non ha un figlio
86. Sulla dottrina cristiana del Logos.
87. Cristo ha disprezzato la famiglia di origine; quelli che lui non chiama sono i giusti (*Luc.* 5, 31 seg.; *I Tim.* 1, 15).
88. Il battesimo è un incoraggiamento al peccato (*I. Cor.* 6, 11).
89. Il (*Apoc. Petri*) giudizio sul cielo è assurdo e vergognoso.

90 a. Proseguimento (*Apoc. Petri*; *Matteo.* 24, 35; 11, 25; *Giov.* 3, 27; *Deut.* 26, 15).

90 b. La dottrina cristiana della risurrezione cristiana non ha nulla a che vedere con la dottrina dell'apocatastasi. (*Atti* 3, 21).

91. I peccati temporali e la pena eterna sono in contraddizione.
92. La presentazione cristiana della resurrezione è insostenibile.
93. Dall'insegnamento cristiano ne consegue che dio per quanto concerne le cattive azioni e la morte è responsabile. Contro la resurrezione della carne.
94. La resurrezione della carne è impossibile.

V.
Zur kirchlichen Gegenwart.

95. Die Christen der Gegenwart vermögen die evang. Glaubensprobe nicht zu bestehen (*Matth.* 17, 20).
96. Dasselbe gilt von den christlichen Priestern der Gegenwart (*Mark.* 16, 17 f.).
97. Frauen leiten die Kirchen.

V.
Sulla Chiesa contemporanea.

95. I cristiani contemporanei dimostrano di non possedere la prova evangelica della fede (*Matteo* 17, 20).
96. La stessa cosa vale per i sacerdoti contemporanei (*Marco.* 16, 17 seg.).
97. Le donne guidano le chiese.